السلسلة الفلسفية

إشكالية الوجود الذهني
في الفلسفة الإسلامية

صدر الدين الشيرازي نموذجاً

دراسة في نظرية المعرفة



عادل محمود بدر





إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية
صدر الدين الشيرازي نموذجاً

- إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية
- تأليف : د. عادل محمود بدر
- الطبعة الأولى: 2006

- *الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 ـ 41 ـ 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

إشكالية الوجود الذهني في الفلسفة الإسلامية

صدر الدين الشيرازي نموذجاً

دار الحوار

بسم الله الرحمن الرحيم

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين

[سورة القصص : آية 83]

إهـــداء

إلي روح أستاذي المبجل أ.د /محمد علي أبو ريان في أكرم جوار
"عندما يصير الزمن إلي خلود سوف أراك من جديد حيث الكل في واحد".

د. عادل بدر

الفهرس

مقدمة

دفعني إلى الاهتمام بفلسفة صدر الدين الشيرازي أو الملاصدرا، منذ أطروحتي للدكتوراه عن فلسفته الطبيعية، وحتى الآن عدة عوامل: **الأول** أن فلسفته تكشف بوضوح، عن أصالة الفلسفة الإسلامية وعمقها، سواء في تطويرها للقضايا المتواترة في تاريخ الفلسفة السابق، كقضية إثبات الواجب، ورابطة الحركة بالعلة، ورابطة الله والعالم، ونظرية المثل، وكون الواجب صرف الوجود، وأقسام التقدم، والحدوث وأنواع الضرورة والإمكان وغيرها، أو في طرحها لقضايا فلسفية جديدة لم تطرح من قبل كمسائل الوجود الأساسية، أعني أصالة الوجود ووحدته، والوجود الذهني، وأحكام الوجود السلبية، ومسألة الجعل، ومناط احتياج الشيء إلى العلة، ونظرية الحركة الجوهرية، إلى جانب مسائل منطقية كثيرة ابتكرها الفارابي وطورها ابن سينا وعول عليها الشيرازي في منظوره الشامل، الذي انتظمت من خلاله مباحث الوجود والمعرفة والقيم والنفس. **والثاني** مدى العمق الذي يخيم على طبيعة هذه الفلسفة، من خلال المنظور النقدي الذي ناقش فيه الشيرازي كافة قضايا الفلسفات والمذاهب السابقة عليه، حتى خرج من هذا النقد بالأصول التي شيد عليها بنائه الفلسفي وهو ما تجلى في النزعة التكاملية التي اتسمت بها هذه الفلسفة، من خلال امتلاكها للتراث الفلسفي السابق سواءً أكان يونانياً أو إسلامياً. فلقد استوعبت فلسفة الشيرازي في مكنونها طرق المشائيين

والإشراقيين والمتصوفة وعلماء الكلام، وربطتها بصورة محكمة واضحة بالمعارف القرآنية. **والثالث** أن فلسفة الشيرازي تقف زمانياً على عتبات عصر النهضة الأوروبية، مما يقطع أن الفلسفة الإسلامية ظلت مستمرة ومتطورة، وبدرجة عالية من النضوج والابتكار، وأن دورها الحضاري لم ينقطع لا بنقد الغزالي، الذي جاء نقده للاتجاهات الفلسفية السابقة، تفلسفاً، يكشف عن عمق وأصالة نادرتين، على خلاف ما يُظن، ولا انطوت صفحتها بفلسفة ابن رشد، بل تطورت هذه الفلسفة بشكل هائل على يد الشيرازي في فلسفته المتعالية، بل إن هذه الفلسفة ما زالت تؤتي أكلها حتى هذا الحين في إيران الإسلامية.

وإذا كان الإبداع الفلسفي الحقيقي لا يعني حداثة الأفكار وحدها، فإنه يعني بالدرجة الأولى عملية هضم وامتصاص معطيات التجربة الإنسانية، بعد تمثلها واستيعابها، ثم إعادة إنتاجها وفق منظور جديد، وبداخل نسق جديد، بحيث تنتظم كل جزئية متلقاة من الآخرين في إطار الكل النسقي الجديد، فتكتسب روحاً جديدة، وبالتالي تؤدي في روعة انسجامها داخل هذا النسق، وظيفة أخرى، قد لا تتطابق بصورة كلية مع ما كانت عليه في نسقها الأصلي. فالفيلسوف المبدع لا يبدأ من فراغ، ولا ينفي كليةً حصيلة الرؤى الفلسفية السابقة، لأنه يعيد قراءتها وفق منظوره الشامل، فتتلاقى الآفاق السابقة مع أفقه الحاضر، فتصنع فهماً جديداً غير مسبوق. وهو في ذلك لابد وأن يتأثر بما سبق، لأن التأثر سمة إنسانية فطرية لا تعني الاتباع، كما أن الارتداد إلى العناصر الإيجابية الحية في التراث الإنساني لا يعني التقليد، لأن المبدع يعيد تجديد روح الفكر بفهمه الخاص، ومنظوره الذاتي. إن الإبداع في جوهره، عزف مبتكر على أوتار القيثارة نفسها، التي أبدعت سيمفونية الفلسفة، عبر تاريخها الطويل. فالإبداع هو إعادة الفهم، بل هو فهم الفهم، وهو ما أرى فلسفة الشيرازي تمثله خير تمثيل. وأخيراً فإن أهمية هذه الفلسفة، بما تكشفه من أصالة الفلسفة الإسلامية وتطورها، بل واختلافها البين العميق عن الفلسفة اليونانية، لَتهدم دعاوى المستشرقين، ومن تابعهم في العالم الإسلامي، التي ارتدت بكل جزئية في التراث الفلسفي عند المسلمين إلى أصول خارج دائرة

الحضارة الإسلامية، وبالذات إلى الفلسفة اليونانية، فكانت قراءتهم إرجاعية خالصة، وفقني الله تعالى على بيان تهافتها بالنسبة للتجربة الصوفية في الإسلام في أبحاث سابقة(*). إن الرؤية الإستشراقية تنم عن موقف عنصري، يعتبر جنسنا السامي تركيباً أدنى للطبيعة الإنسانية، ولهذا فهو غير جدير بأن يكون مبدعاً أو مبتكراً في كل الوجوه الثقافية، خاصة في الفكر الفلسفي الذي يتطلب عقلاً تركيبياً متطوراً، وهي رؤية عبر عنها رينان في غير موضع من كتاباته "كتاريخ اللغات السامية"، "وابن رشد والرشدية"، كما عبر عنها دي بور في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، والمؤسف أن هذه النزعة العنصرية ما زالت موجودة في الغرب حتى اليوم، وهي تنم عن الجهل الفاضح، الذي يرتبط ليس فقط بالعنصرية، بل بالاستعلاء الأجوف، كما نرى المفكر الفرنسي جيل دولوز وصاحبه المحلل النفسي فليكس غتاري في كتابيهما ما هي الفلسفة؟ إذ يستبعدان تجربة المسلمين الفلسفية، ويتجاهلان معطيات تجاربهم الفكرية، وكأنه لم يكن هناك في تاريخ الفلسفة أية إنجازات متميزة لهم، ولكن النقد الموضوعي المنطقي ليكشف عن الروح الإستلابية التي تميزت بها الروح الأوروبية، حيث استلبت آراء المسلمين وغلّفتها بغطاء المصطلحات الحديثة، وادعت أنها من إبداعاتها. ومن المؤسف حقاً أن يقع بعض الباحثين عندنا تحت تأثير الاستشراق، ويتبنون رؤاه السطحية، كما يستمدون منه أحكامهم، فيقرءون التراث الفلسفي عند المسلمين في سياق الفلسفة اليونانية دون توخي الدقة في دراسته وتناوله بحيث يصنف داخل إطار منظومة العلوم الإسلامية في تكاملها، فتظهر إبداعات الإنسان المسلم وعمقها. وفلسفة الشيرازي هي إحدى الإبداعات التي تعبر بجلاء عن إنجازات الحضارة الإسلامية الهائلة في المعرفة الإنسانية. إن هذه الفلسفة تفضح رؤى الاستشراق، وتومئ بأن التحرر من سلطة هذه الرؤى شرط جوهري لأية محاولة علمية

---

* – راجع كتابي الفلسفة الصوفية عند الإسلاميين، بمنظور جديد، دار الحضارة بطنطا، ط1، 1993م (الفصل الأول).

جادة، تحاول التعرف على إنجازات فلاسفة المسلمين، التي قامت على أصولها الفلسفة الأوروبية الحديثة.

إن مسألة الوجود الذهني وهي موضوع هذا البحث، بما تمثله من إشكالية، هي إحدى إبداعات العقل عند المسلمين، والتي لا نظير لها في أية فلسفة أو تراث سابق. وهذه الإشكالية ترتبط جوهرياً، عند الشيرازي، وبصفة عامة بسؤالنا: عن حقيقة المعرفة، أو بقولنا: ما هي المعرفة؟!

وإذا كانت الإجابة تتمحور **أولاً**: حول كيفية وعي الإنسان بذاته، وعثوره على هذه الذات، خلال وعيه بها، فإنها تدور **ثانيا**: حول كيفية وعي الإنسان بغيره، بل وانكشاف ذلك الغير له، من خلال وعيه به، وهذا المحور الثاني هو ما يشكل نواة مسألة الوجود الذهني، موضوع هذا البحث، من حيث كونه تمثلاً للواقع العيني، الذي يرتسم في الذهن بوصفه نحواً من أنحاء الوجود الخارجي. ولأن الوجود الذهني يرتبط بحقيقة الإدراك والعلم أو المعرفة، فإنه يعبر بالضرورة عن الحالة النفسية أو الذهنية التي نطلق عليها الوعي أو الإدراك أو التمثل، كما أنه يكشف عن ماهية وجودها، من حيث ارتباطها الخاص بما هو عيني واقعي، أي ما نطلق عليه المُدرَك أو المعلوم. وهنا يصير الوجود الذهني، بما هو وعي وتمثل للعيني الخارجي، أبستمولوجياً، أوضح كشفاً عن وجودنا في حده ورسمه، أو في لُحمته وسداه، لأن حقيقة الوجود في هويته، لا تتمرأى حقيقةً إلا على مرآة الغيرية، أي مرآة ما هو حد لها، إذ الغيرية هي حد الهوية، بل بُعد من أبعادها. ولهذا كان الوجود الذهني تعبيراً حياً عن تخارج الهوية نحو بعد من أبعادها الخارجية، أي الغيرية، بل هو أيضا تعبيرُ عن ارتسام الغيرية على مرآة الهوية، من حيث كونها نحواً من أنحائها، بالضبط كما أن الوجود الذهني نحوُ من أنحاء الوجود الواقعي. فالوجود الذهني ليس إلا المعرفة الحصولية الناتجة عن ارتباط الذات المدركة بالواقع العيني المُدرَك، وكما أن لدينا وعياً حضورياً ذاتياً بأنفسنا، فإن لدينا وعياً حصولياً آخر بالأشياء الخارجية، والفرق بينهما هو انمحاء التوسط في الوعي الحضوري، لأنه وعي للذات بذاتها، ووجود التوسط في الوعي الحصولي، لأنه وعي يتم بتوسط قوى النفس الإنسانية على

اختلافها، وهذا هو الذي يدفعنا بصورة تدريجية إلى نحو الوجود العقلي للأشياء، وعلاقة الأشياء الخارجية بوعي الموجود من حيث علاقتها بالذهن.

ولقد حاولت في هذا البحث القيام بدراسة تحليلية لفلسفة الشيرازي المعرفية، من خلال إشكالية الوجود الذهني، وإظهار تفاعل الجهاز النقدي لدى فيلسوفنا مع الرؤى السابقة التي ناقشت هذه المسألة أو الإشكالية، وتلك التي رفضتها قطعياً، من خلال التركيز على المبادئ والأسس المحورية التي تقوم عليها رؤية الشيرازي للوجود الذهني، داخل الإطار العام لفلسفته، والإطار الخاص لنظريته المتعالية في المعرفة. وإذا كانت رؤى الفلاسفة بصفة عامة ترتبط في نحو علاقة الوعي بالخارج، بأن العلاقة الخاصة بين الإدراك والمدرك، هي علاقة ماهوية، بحيث أن المعرفة ما هي إلا حضور ماهية المُدرَك لدى المدِرك، فإنني خلال هذا البحث قد بينت أن دراسة إشكالية الوجود الذهني وإن دارت عند المسلمين حول حقيقة المعرفة والإدراك، إلا أنها لم تُدرَس من جهة دخولها تحت أية مقولة أو ماهية، لأن ذلك يدخل في باب المقولات بصفة عامة، أما الوجود الذهني فيرتبط كما رأينا، بعلاقة المعرفة بالمدركات، أي يتعلق جوهرياً، بمدى واقعية المعرفة من جهة حقيقة المدركات، أو الإدراكات الذهنية وقيمتها بالنسبة للإنسان، وهو أمر لم يظهر بوضوح إلا في الفلسفة الحديثة مع ديكارت الذي أعطى القيمة للعقل ومعقولاته، مع إنكاره لقيمة محاكاة الحواس للواقع، ثم تأرجح الفكر الأوروبي بعد ذلك حول تبيان قيمة العقل، فقد نقد كانط قيمة العقل الخالص، وكان ذلك هو محور فلسفته، وهذا النقد صاغه على غرار فلسفة الغزالي، كما وضحت ذلك في بحث سابق[*]، وتطور الأمر فوصل إلى حد إنكار قيمة العقل مع هنري برجسون مثلاً الذي ساوى بين العقل والحواس، وحصر القيمة المعرفية في الحدس في ارتباطه بالديمومة الحيوية وحدها، رغم أن فيلسوفاً مثل هيجل قد أعطى لقيمة العقل كل شيء معتبراً أن الواقع العيني يتشكل من

[*]- راجع كتابي التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، دراسة للبعد العقلي في المنقذ، دار الحضارة بطنطا، ط1، 1999م.

خلال العقل، لأن كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي، وذلك في مواجهة المذهب التجريبي الذي أعطى القيمة الأولانية في المعرفة للحواس والقيمة السلبية الثانوية للعقل كما هو واضح عند جون لوك، أما قيمة المعرفة عند فلاسفة المسلمين فترتبط بنظرية الوجود الذهني، لأن إنكار الوجود الذهني لا يعني إلا إنكاراً لقيمة المعرفة على نحو مطلق. ومن خلال البحث يبدو أن كل النظريات التي حاولت تفسير المعرفة، أخفقت في تقديم التفسير الدقيق والصحيح لها، بينما مثلت نظرية الفلاسفة الإسلاميين، التي تطورت في حدها الأعلى مع الشيرازي، أعمق وأدق تفسير لهذه المشكلة من خلال مسألة الوجود الذهني. فإذا كانت المعرفة عند الفارابي تنحصر في تعريف العلم والإدراك من حيث أن المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء، كما قال في تعليقاته وفصّله ابن سينا في طبيعيات الشفاء، حيث انحصرت المعرفة في نظرية التجرد، التي تعني حضور الوجود المجرد لماهية المُدرَك في نفس المُدرِك، فإن مباحث الفلاسفة حول المعرفة، لم تتطرق إلى الوجود الذهني حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين لأنها دارت حول مباحث النفس والعلم والإدراك والقضايا المتعلقة بها، حتى ظهرت نظرية الأشباح في القرن السابع الهجري، وهي التي أنكرت الوجود الذهني، الذي أشار إليه بصورة إجمالية الفخر الرازي في المباحث المشرقية، وهي النظرية التي رأت أن معنى وجود الأشياء في الذهن ما هو إلا حصول صورها وأشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن، بالضبط كصورة الفرس المنقوشة في الجدار، أي أن صورة الشيء في الذهن، هي شبح هذا الشيء فيه، وهو ما تمخض عنه النظرية القائلة: بأن الحاصل في الذهن هو حقائق الأشياء وماهياتها، أي نفس الماهيات لا أشباحها. وهذه النظريات رصدتها عين الشيرازي النقدية، وكشفت ما بها من خلل، كما كشفت عن الدور السلبي للمتكلمين الذي انحصر في التشكيك، الذي ساهم في تطور الرؤية الفلسفية برد الفلاسفة على تشكيكاتهم. وعندئذ جاءت رؤية الشيرازي لتحل هذا التخبط الجدلي بين رؤى الفلاسفة وتشكيكات المتكلمين، وذلك من خلال نظريته المتعالية في

المعرفة الخاصة بالوجود الذهني، حيث رأى أن الصورة الحسية التي تتحقق في الذهن، بعد اتصال الحواس بالخارج العيني تظل هي نفسها، بعد أن يلتقط الخيال منها صورة أعلى وأرقى، تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصورة العقلية. فالعقل عندما يواجه الصورة الخيالية، فإن هذه الصورة لا يمكن أن ترتقي إلى مرتبة أخرى هي الصورة العقلية، لأن العلاقة بين العقل والصورة الخيالية، هي نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، والحس مع العين الخارجية. وهذه المراتب جميعاً مُعِدة للعقل، لكي يتمكن في مرتبته ودرجته الأنطولوجية من إبداع صورة معقولة تتناسب والقوة العاقلة هذه. وما كان يمكن للشيرازي أن يصل إلى ذلك إلا عن طريق رؤيته عن اتحاد العاقل والمعقول، أو الذات والموضوع، فالصورة الحسية تتحد بقوة الحس في مرتبة وجودها، حتى نصل إلى الاتحاد المتعالي للعاقل والمعقول، وهي الرؤية التي ترتبط بنظريته الشاملة في أصالة الوجود الذي يرتبط بمفهومي التعاقب والحركة الجوهرية السيالة المعبرة عن صيرورة الوجود من أدنى مراتبه إلى أعلاها في العالم الظاهرى، حيث تختفي هذه الحركة الصيرورية في العالم الأعلى الذي يعبر عن المطلق.

ولهذا كان من الضروري لكي تتضح رؤية الشيرازي المعرفية، من خلال مسألة الوجود الذهني، اتباع المنهج التحليلي النقدي المقارن الذي حاولت أن أبرز من خلاله الملامح الأساسية لرؤية الشيرازي التي يمكن أن نطلق عليها الواقعية المتعالية لأنها تنطلق من التحام الذهن بالواقع، حتى تتشكل المعرفة، وجودياً، داخل الذهن في مراتبه المختلفة حتى نصل إلى كمال المعرفة الذي يمثله معنى التعالي. ومن هنا كان لابد لهذا البحث أن ينطلق من المدخل الأساسي الذي يفتحنا مباشرة على مفهوم الوجود الذهني في بنيته عند الشيرازي وهذا هو موضوع **الفصل الأول**: في طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع بوصفها مدخلاً لدراسة الوجود الذهني، ثم جاء **الفصل الثاني**: ليحدد أولاً بنية مسألة الوجود الذهني عند الشيرازي، من خلال الأصول التي ينبني عليها مفهومه للوجود الذهني، ولما كانت البنية تحوي مضموناً

بالضرورة، فإن **الفصل الثالث**: جاء ليعبر عن المضمون الذي تحويه البنية ممثلاً في البراهين الفلسفية المعبرة عن فحوى الوجود الذهني ومضمونه عند فيلسوفنا ثم صدرت عما سبق في محاولة لإبراز إشكالية المسألة ذاتها، والأمور المشكلة التي وضعت حول الوجود الذهني، وهو ما شكل في النهاية موضوع **الفصل الرابع**: وفيه تظهر قدرة الشيرازي النقدية في الرد على الإشكالات وإدارة البراهين التي تؤيد وجهة نظره، ثم جاءت **الخاتمة**: لتعبر عن أهم الملامح والنتائج التي خرجتُ بها من مناقشة إشكالية الوجود الذهني عند الشيرازي، في اتفاقه واختلافه مع الرؤى الفلسفية المختلفة. وهي النتائج التي تؤسس وجهة نظري المتواضعة في قراءة هذه المسألة من خلال المنظور الشامل الذي تأسست من خلاله فلسفة الشيرازي ككل، وهو منظور يعبر عن تكاملية الأجزاء وتوحدها في كلٍ واحد ينبثق عن أصالة الوجود فيعبر عن أنطولوجيا شاملة لا تهتم بالموجود العيني وحده، بل بالكل الشامل الذي تتعدد مراتبه الوجودية، وتنصبغ بصبغة كونها وجوداً في حقيقة أمرها، بحيث أن هذا المعنى الوجودي يعبر عن واقعية متعالية، تربط الواقع العيني، بصورته المتعالية، أبستمولوجياً، كما تربطه بصورته الماورائية المطلقة أنطولوجياً. وفي النهاية فإني لا أزعم أن هذه الرؤية هي نهاية المطاف، لأن كل رؤية تعبر عن منظور ما، وفهم ما، إذ الوصول إلى الرؤية المطلقة في المحيط الإنساني، بالنسبة لأي موضوع أو مجال، ليس إلا وهماً، لأن الحقيقة ليست إلا إمكاناً يعاد فهمه، أعني أنها "فهم الفهم".

د. عادل محمود بدر

أولاً: طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع (العارف والمعروف) بوصفها مدخلاً لدراسة الوجود الذهني

في تحديده لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع أو العارف والمعروف (العاقل والمعقول) يرفض الشيرازي رأي جمهور العلماء من أن القوة العاقلة في الإنسان تنال صور المعقولات من خارج ذاتها بعد ما لم تكن عاقلة بالفعل، لا بأن تتحد بها وتتحول إليها[1]. والشيرازي يشير هنا

---

[1] راجع ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، القسم السادس (النفس)، تحقيق د.جورج قنواتي، سعيد زايد، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975م، ص 208، حيث يقول ابن سينا: "إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل، فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجه. فها هنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلاً بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة..."، ثم يقول نافياً إتحاد القوة العاقلة بمعقولاتها "والنفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك، فإنها في جوهرها في البدن دائما بالقوة، وإن خرج في أمورها إلى الفعل. وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي..." النفس ص 212، قارن، د. فيصل بدير عون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، مع بيان ,مصادرها وآثارها، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة 1977 م، ص 218 وما بعدها، وينقل لنا عن شرح الرازي لإشارات ابن سينا، قوله: ".. أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر."، فالنفس تعقل وتدري أشياء وتبقى هي هي خلال عملية الإدراك وتبقى معقولاتها متميزة فيها، ولا يجب أن نسوى البتة تسوية تامة — لدرجة الاتحاد بين العاقل والمعقول في النفس البشرية، قارن: صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، في الحكمة المتعالية، في تسع مجلدات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1981،3م، م3، ص 322 وما بعدها، صدر الدين الشيرازي: رسالة اتحاد العاقل والمعقول (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهيين، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، انتشار حكمت، طهران 1375هـ، ص 18 وما بعدها، راجع الرسالة ص ص 7 – 43.

للمنحى العام الذي يسلكه المذهب المشائي في المعرفة والذي يدور حول القول بأن النفس تتلقى المعرفة عن طريق الاتصال بالعقل الفعال، وهو ما يعني أن الذات العارفة يجب أن تكون مجردة عن أي صورة جزئية، ومن ثم هاجم ابن سينا مسألة اتحاد النفس بموضوعاتها بحيث تصير معها وحدة واحدة، وجوهر رفض ابن سينا لاتحاد النفس بموضوعات معرفتها أو بالأحرى اتحاد العاقل والمعقول يقوم على فرض أن " الجوهر العاقل إذا عقل (أ) وكان هو بعينه المعقول من (أ) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (أ) أو بطل منه ذلك، فإن كان كما كان فسواءُ عقل (أ) أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك أبطل على انه حال له، والذات باقية فهو كسائر الإستحالات ... وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار شيئا آخر... وأيضاً إذا عقل (أ) ثم عقل (ب) (أ) يكون كما كان عندما عقل (أ) حتى يكون سواءُ عقل (ب) أو لم يعقلها أو يصير شيئاً آخر... "[2] ويعني هذا أن العارف إذا عرف (أ) صار هو (أ)، فإذا عرف (ب)، بطل كونه (أ) بالضرورة، لأنه لا يمكن أن يكون هو (أ) و (ب) في ذات الوقت، وذلك لأنه متجدد الذات عند كل تعقل، فلابد وأن ينبذ العارف صورة (أ) لكي يتلقى صورة (ب)، وبفرض عدم بطلان ذلك، أي أنه ظل (أ) ولم يصبح (ب) وقع في نظر ابن سينا التناقض، لأن العارف إن ظل (أ)، وصار مع ذلك (ب)، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول، قولاً آخر باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها، وهذا لا يجوز. والشيرازي يوافق ابن سينا على ذلك إذا طُبق فقط على التغير العرضي، أي التغير الظاهري مثلما يحدث مثلاً عندما يكون الشيء حاراً، فإنه يصير كذلك بتلقيه صورة الحرارة، فإذا صار بارداً، فإنه لابد وان يطرح صورة

---

[2] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 322، ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، ط3، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، القسم الثالث، ص 267.

الحرارة لكي يتلقى صورة البرودة، لأن ذلك هو التغير العرضي الذي لا يلائم المتناقضات، لكن الأمر المطروح في اتحاد العاقل والمعقول، إنما يتعلق جوهريا بالتغير الجوهري، الذي برهن عليه الشيرازي بالحركة الجوهرية[3] التي يرفضها ابن سينا قطعياً - وهذا يعني اختلاف الوضع، لأن التغير الجوهري ليس تغيراً بسيطاً تماماً، ولكنه تطور. وفي هذا التغير التطوري، فإن الصورة السابقة لا تطرح تماماً، ولا تستبدل بالصورة الجديدة اللاحقة، ولكن الصورة السابقة واللاحقة تتكاملان معا، دون أن يطرح اللاحق منها سابقه، لأن الصورة اللاحقة هي ذاتها الصورة السابقة مع إضافة كيفيات وخصائص جديدة لم تكن موجودة في الصورة السابقة، بعبارة أخرى فالصورة اللاحقة هي بعينها الصورة السابقة، مع إضافة (شيء ما)، ويعبر الشيرازي عن ذلك بقوله: "أن كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه، فكيف ينكر — يقصد ابن سينا — ها هنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء، قوله: فإن كان كما كان فسواء عقل (أ) أو لم يعقلها، قلنا ليس الأمر كما زعمه، فإن ذلك إنما يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقا

---

[3] راجع عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة طنطا، ص 160 وما بعدها (الحركة الجوهرية) وفيه بينت أن الجوهر عند الشيرازي يتحرك من صورة واحدة للأخرى، مع احتفاظه رغم حركته، ببقاء هويته، وكما أن أساس أي شيء، يمر خلال صور عرضية لا نهائية، كاللون مثلا أو الكمية، لذا يصير مسموحا أيضاً مرور الجوهر في لا نهائية من الصور الجوهرية، وهذا يعني أن الوجود الشخصي هو الباقي في كل آنات الحركة، وهو المتحرك بالحركة الجوهرية، كما يعني أن هذا الوجود الشخصي الباقي، له هو نفسه مجموعة من الحدود اللامتناهيه بالقوة، أثناء الحركة، وتتحد معها معان مختلفة منتزعة من كل حد منها. وكل من الحدود والمعاني السابقة، غير مستمرة لأنها ليست باقية، إذ تزول بالاشتداد على حين يظل الشخص باقياً، لأنه الوجود الأصلي.

لمعنى كمالي لم يكن من قبل هذا التعقل."[4]، وتقوم رؤية الشيرازي في دحضه لنفي ابن سينا لاتحاد العاقل والمعقول وتأكيده لهذا الاتحاد، على ما يلي[5]:

1- إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية، بمعنى أنه مبدأ شخصيته ومنشأ ماهيته، وأن الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص، والشخص هو هو. فلإنسان من بداية كونه جنيناً بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت، مع بقاء نحو وجوده وشخصيته.

2- إن الاتحاد يمكن تصوره على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً، وهذا مستحيل قطعاً.

الثاني: أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي حملاً ذاتياً أولياً، وهذا أيضاً مستحيل قطعاً، لأن المفهومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفهوماً واحداً أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم، فمفهوم العاقل مثلاً محال أن يصير عين مفهوم المعقول، نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه كونه عاقلاً ومعقولاً حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لا تغايراً يؤدي إلى تكثر الجهات الوجودية.

الثالث: صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم وماهية كلية، بعدما لم يكن صادقا عليه أولاً، وذلك لاستكمال وقع له في وجوده، وهذا جائز وليس بمستحيل، بل هو واقع فإن جميع المعاني المعولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان توجد مجتمعة في الإنسان الواحد. ودليل ذلك أننا لا نقول أن هذه المعاني إنما وجدت في الإنسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة

---

[4] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 327.

[5] المصدر السابق: ص 324 وما بعدها، الشيرازي: رسالة اتحاد العاقل والمعقول، ص 22.

واحدة، مع قولنا أن هذه المعاني تتحقق في الإنسان بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه، فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة تفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدأ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية، وتلك القوى جميعاً فروع ذلك الأصل، وهو حس الحواس.

وانطلاقاً مما سبق يؤكد الشيرازي إن العقل الفعال في نفوسنا هو كل الموجودات، بمعنى إن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم. ولهذا لا يمكن إنكار وجود أو موجود واحد يستكمل معاني وجوده بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني، لم يكن صادقاً محمولاً عليه من قبل. ومن هنا دحض فيلسوفنا رؤية ابن سينا في نفي الاتحاد، اعتماداً على مفهوم التميز الذي يجعل كل واحد من الأمرين المفروض اتحادهما موجوداً باعتبارهما متميزين، استناداً لجواز أن يكون هناك مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد، فإن الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر، ومع ذلك فهما موجودان بوجود واحد في الإنسان، وفي هذا يقول الشيرازي: "... ولو كان يجب أن يكون لكل معنى وجود واحد حتى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد، فكيف تكون النفس الإنسانية مع بساطتها جوهراً موجوداً عالماً قادراً محركاً سميعاً بصيراً حياً، بل الذات الأحديه الواجبية التي هي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الحسنى الإلهية موجودة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثية فيه بوجه من الوجوه أصلاً؟!..."[6]، وهذا يثبت مع الشيرازي أن الحقيقة المطلقة للوجود

---

[6] المصدر السابق: م3، ص 326، يجب أن أؤكد هنا أن اتحاد العاقل والمعقول عند الشيرازي يرتبط بالوجود الذهني ارتباطاً جوهرياً، لأن هذا الاتحاد يعبر عن المعرفة الحصوليه باعتبارها وجوداً ذهنياً خاصاً بمعرفة الواقع الخارجي، وهو الأمر الذي أبدعه الشيرازي لأن ابن سينا مع إيمانه باتحاد العقل بذاته أو بوعي الذات لنفسها، فإنه أنكر بشدة اتحاد العاقل والمعقول بصفة عامة. فالذات عنده تتعقل ذاتها، ولكنها لا تتحد بما تتعقله من الخارج، والمسألة الأولى خاصة بالمعرفة الحضورية، أما الاتحاد فخاص بالوجود الذهني أو المعرفة الحصوليه. وهنا يكون لدينا حالتان: **الأولى**: في حالة معرفة العارف بذاته، فيكون العارف والمعروف والمعرفة شيئاً واحداً، ويكون الفرق بينهما اعتباريا، وهو الأمر الذي آمن به ابن سينا، مع انه ينفي

مقابلة لمعنى الماهية التي مع تكثرها وسكونها وتنافر أجزائها، فإن الوجود وحدة شاملة ترتبط بها كل معاني النماء، والتغذي، والحركة والمعرفة في جميع صورها المختلفة التي تتحقق وتوجد معاً في الوجود الإنساني المشخص. والتطور الجوهري عند الشيرازي يقوم أصلاً على معنى "الإبقاء" وليس على معنى "المحو أو الإنكار"، اعني الإبقاء على الدرجات والمراحل الأولية السابقة للكمال، مع إضافة معاني جديدة زائدة عليها، دون إنكارها على الإطلاق، فإلى جانب أن مراحل الكمال اللاحقة تتجاوز وتسمو على سابقتها، إلا أنها تعد استكمالاً لهذه السابقة بزيادة شيء ما كما ذكرت آنفاً. ولأن ابن سينا لم يسلم بمبدأ التغير التطوري، لنفيه الحركة الجوهرية، فإنه لم يستطع إثبات حقيقة الوجود الفريدة في مقابل الماهية التي يمكن أن تحل محل مبدأ هوية المتمايزات أو تطابق المختلفات، وهو الذي عبر عنه الشيرازي بقوله "أن ما بالاتفاق هو عين ما بالاختلاف"، وهو ما لم يصل إلى تأكيده ابن سينا، ولهذا لم يتمكن من حل إشكالية المعرفة، وذلك أن المعرفة عند الشيرازي هي والوجود شيء واحد، ذلك أن المعرفة هي كما ذكرت آنفاً، تصور التغير التطوري، وهو ما يبدو واضحا في قولنا أن النفس عندما تعرف (أ) ثم تتجاوزها لمعرفة (ب) فلا يعني ذلك زوال معرفتها بـ (أ)، بل يعني أنها تستكمل معرفتها لـ (أ) بمعرفتها لـ (ب). فالمعرفة الجديدة لا تحول السابقة إلى عدم، ولكنها تضعها في منظور أشمل ومعنى أبعد في المعرفة، تماما مثل الوجود فإن الصور الدنيا منه تتطور إلى صوره العليا الأكثر شمولاً للمعاني الأكثر بساطة وكلية، فالصور العليا للمعرفة والوجود هي صور أكثر جمعية وإحاطة بكل الصور الدنيا التي تندرج تحتها في السلم التطوري التدريجي، وهذا النظام التدريجي ينتهي مع الشيرازي لنوع من المعرفة العقلية البسيطة والحدسية، حيث تصير النفس متحدة مع العقل المتعالي. ولست بصدد تقصي صور النقد العديدة التي وضعها الشيرازي لرؤية ابن سينا في رفض اتحاد العاقل والمعقول، لأن هذا التقصي يخرج عن حدود قصدي من هذا البحث، وهو الانطلاق من رؤية الشيرازي بطبيعة العلاقة بين الذات العارفة

← مطلقاً القول باتحاد العاقل والمعقول أو العارف والمعروف، أما الثانية: فهي معرفة العارف بغيره وهو ما أكده الشيرازي كما وضحنا في المتن.

وموضوع المعرفة، وهي طبيعة تقوم على علاقة الاتحاد بينهما، إلى دراسة الوجود الذهني، وهو مناط المحك الجوهري لهذا البحث.

ويرتبط برفض الشيرازي لنفي فكرة الاتحاد عند ابن سينا، رفضه أن المعرفة تقوم على التجرد، فابن سينا يجعل التعقل أمراً سلبياً وذلك عندما بين إن كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته[7]، لأن معنى عاقليته ومعقوليته تُجرده عن المادة وهو أمر عدمي، كما أنه يجعل التعقل هو الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول، وذلك عندما بين إن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته، حيث أراد بالصورة ما به الشيء بالفعل، وليس الصورة المطابقة كما في العلم الحصولي، كما أنه نصّ على ذلك في كتابه "الإشارات والتنبيهات" وبالتحديد في النمط الثالث حيث قال: "إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك"، ومرة أخرى يجعل التعقل مجرد إضافة، وذلك عندما بين إن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه، بل لأجل فيضانه تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسية. ولم يخرج السهروردي الإشراقي في نظر الشيرازي عن القول بأن المعرفة تجرد، فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور، والظهور نفس ذات

---

[7] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص 283 وما بعدها، الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3 ص 284، رسالة اتحاد العاقل والمعقول ص14 وما بعدها، وفي فصل مراتب أفعال العقل، في طبيعيات الشفاء يقول ابن سينا:"إن النفس تعقل بأن تأخذ في ذاتها صور المعقولات مجردة عن المادة، وكون الصورة مجردة، إما أن تكون بتجريد العقل إياها، وإما أن تكون لأن تلك الصورة في نفسها مجردة، فتكون النفس قد كفيت المؤونة في تجريدها، والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتاً يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك " راجع ابن سينا: النفس (من طبيعيات الشفاء)، تحقيق د.جورج قنواتي وسعيد زايد، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975م، فصل6 ص 212 ونص ابن سينا يشير إلى ما سلم به الفلاسفة بصفة عامة من أن الصورة مطابقة للمعلوم في النفس، أو أن هذه الصورة مجردة عن المادة. راجع مناقشة السهروردي للأمر الثاني في حكمة الإشراق ص 115 وما بعدها، ص 153.

النور، فجعل العلاقة بين العارف والمعروف صفة ذاتية للنور أو صفة للنور ذاته أو مظهر للنور ذاته، فقال شيخ الإشراق: "إن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائيين، فكل من أدرك ذاته، فهو نور محض، وكل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته"[8] ومع أن السهروردي نصّ على مخالفة مذهب التجريد المشائي عند ابن سينا، إلا أن الشيرازي رأى أنه إذا كانت رؤية السهروردي النورية تدل على أن علم الشيء بذاته هو عبارة عن كونه نوراً لنفسه، وعلم الشيء بغيرة عبارة عن إضافة نوريه بين شيئين نوريين، أعنى من حيث كونه نوراً لنفسه ولغيره، فإن كل هذه الأقوال النوريه مضافة إلى آراء ابن سينا، ظواهرها متناقضة، ويمكن تأويلها وردها إلى مذهب واحد هو أن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد، "فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علماً لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان عقلاً لغيرة أو خيالاً له أو حساً له، وهذا تحقيق لمعنى العلم مطلقاً على الإجمال..."[9]، ثم ينتقل الشيرازي إلى نقد المفهوم الذي يقوم علية رؤية ابن سينا والسهروردي، وفقا لظواهر أقوالهم السابقة، كما يلي[10]:

1- إ ن القول بأن التعقل أمر سلبي كما رأى ابن سينا، هو أمر ظاهر البطلان، فإن الرجوع إلى الوجدان أو الوعي عند تعقل شئ ما، ليدل على حصول

شيء ما في النفس، وليس زوال أو سلب شئ ما عنها. ومن هنا فلو كان العلم

---

[8] السهروردي: حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، بتصحيح ومقدمة هنري كوربان، م2، طهران 1373هـ، ص114

[9] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 286.

[10] المصدر السابق: ص 287 وما بعدها

Cf. Fazlur Rahman: The philosophy of Mulla sadra, state Univ., of N. Y press , First edition , Albany , 1975 , pp. 237 – 244.

سلباً، فلن يكون سلباً كيفما اتفق، بل يكون سلباً لما يقابله وهو الجهل. ومن ثم فلو كان سلباً فلابد وأن يكون سلباً للجهل. وإذا تأملنا في الجهل نفسه فقد يكون بسيطاً أو مركباً، ومن ثم يصبح العلم سلباً للجهل البسيط، من حيث هو عبارة عن عدم العلم بشيء، وعليه فلأن سلب السلب إيجاب، فعدم عدم العلم يكون ثبوتاً للعلم، وهو ما يثبت أن العلم لا يكون إلا ثبوتياً لا سلبياً، وإن كان العلم سلباً للجهل بمعناه المركب فضروري أن تحل الواسطة بين الشيء وسلبه، لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم، ومن هنا يبطل أن العلم سلب للجهل المركب. وكذلك فإن الجهل المركب مركب من علم وجهل، فلو كان العلم الذي هو سلبه سلباً لجزئه الذي هو العلم، فيلزم عنه سلب الشيء لنفسه، ولو كان سلباً لجزئه الذي هو السلب لعدنا من جديد للشق الأول وهو كون العلم عدم عدمه. وإذا أكد أحد أن العلم من حيث كونه سلباً فإنه ليس سلباً للجهل، بل هو سلب للمادة ولواحقها، فإن ذلك باطل أيضاً، **أولاً**: أن التجرد عن المادة لا يُنسب لأحد دون غيره، فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة لزيد دون عمرو كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو، ولو كان العلم بالشيء هو عبارة عن تجرده عن المادة لصح القول بدل علم زيد بأن العالم حادث تجرد زيد بهذا القول. ويعنى هذا أن العلم لو كان تجرداً عن المادة فيكون إما بمعنى المعلومية، أي أننا إذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم أن تكون الشمس مجردة بالنسبة لزيد دون عمرو، وأما بمعنى العالِمية فيلزم أن يكون زيد مجرد وبالنسبة للشمس دون عمرو. وأما أن الشمس صورة مجردة فليس يلازم هنا، لأنه استناداً لهذا القول يكون ما سبق سلب لا صورة مع أنه على القول بالصورة، فإن التجرد لازم للعلم لا نفسه. **وثانياً**: إنه ليس علمنا بأن الشيء مجرد عن الوضع والإشارة علماً بكون ذلك الشيء علماً بشيء، ولو كان معنى العلم بعينه هو معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شئ هو علمنا كونه علماً بشيء، وليس الأمر في حقيقته على هذا النحو لأنه بعد العلم بكون الشيء مجرداً عن المواد، لا يجوز الشك لأحد في كونه علماً أو عالماً بذاته أو بغيره إلا بعد البرهان، ولهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل

وعاقل، ومن الممتنع أن يكون المعنى الواحد مجهولاً ومعلوماً في زمان واحد. **وثالثاً**: يرتبط بما أشرنا إليه أولاً من كوننا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس مثل الإرادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغيرها، فيظهر من هذا إن إدراك الشيء ليس مجرد العدم.

2- أما المذهب الثاني الذي يرى أن العلم هو عبارة عن الصورة المنطبعة عند العاقل، فيبطله الشيرازي بوجوه ثلاثة هي:

أ ـ إنه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنّا لا نعقل ذواتنا، والتالي باطل بالضرورة الوجدانية، لأننا نعقل ذواتنا، فالمُقدم باطل كذلك، ووجه اللزوم هنا يرتد إلى أن تعقلنا لذواتنا إما أن يكون هو نفس ذواتنا أو هو حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا وكلاهما باطل، لأن تعقلنا لذواتنا لو كان هو نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا، وكذلك فمن عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها، بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها، وليس الأمر كذلك، كما أن الثاني باطل أيضاً، لأن تلك الصورة لابد وأن تكون مساوية لذاتنا، فلابد وأن يجتمع المثلين أو على الأقل أن يكون أحدهما حالاً والآخر محلاً له.

ب ـ ولو أن الشيء الواحد جوهر وعرض، فتصير صورة ذاتنا مثل ذاتنا، وإذا كانت ذاتنا جوهراً مستغنى الوجود عما يقوم به، فما يقوم به بعد وجوده كان عرضاً.

جـ- ومن ناحية ثالثة فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية ولو خصصناها بألف تخصيص فإنه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين، ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك، ولأن كل ما يزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأن، فلو كان علمنا بذاتنا عن طريق صورة زائدة علينا، لأشرنا إلى ذاتنا بهو، والتالي باطل فيتبعه المقدم بالضرورة في البطلان. وعندئذ يبطل كون الإدراك هو عبارة عن حصول صورة المدرك، فإن هذه الماهيات مقارنه للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها، فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها، فإن من يدرك شيئاً أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه، فإن مقارنة صورة

السواد والأين والكم لشيء لا يمنع عن كونه ذلك الشيء مدركاً وإلا لم يتعلق الإدراك بجموعها، ونحن ندرك كثيراً جسماً ذا مقدار ذا كيف وأين... الخ. وإذا فرضنا أن الإدراك حصول صورة لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء بمثله وهو باطل، فالعلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة. ومع فرض كون التعقل هو حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة، فهذا باطل أيضاً، لأن التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة مفهوم سلبي، فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلاً في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل، لأن الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي.

3- ولا يكتفي الشيرازي بنقد المذهبين السابقين، بل يدحض مذهب فخر الدين الرازي الذي يختزل المعرفة من حيث كونها علاقة بين العارف والمعروف، في مقولة الإضافة، حيث يرى أن العلم هو إضافة ما بين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها[11]. ويعني هذا أن طبيعة المعرفة وتعريفها ترتبط فقط بالإضافة، والشيرازي يدحض هذا المذهب كما أسلفت من حيث أن الإضافيات ليس لها استقلال في الوجود، ولا يتحصل هذا الوجود إلا عند وجود المتضائفين، وإننا كثيراً ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان، وندرك ذواتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلا بحسب الاعتبار، ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا، لكان علمنا بذاتنا غير حاصل إلا

---

[11] المصدر السابق، ص 290، فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، في مجلدين، مكتبه بيدار قم، إيران، 1411هـ، م1، ص 430 حيث يقول الرازي: "... بل المعقول المضاف المحتاج إلى تعقل غيره لا يتقرر في الذهن وفى الخارج إلا لأجل وجود ذلك الغير بإزائه مثل الأخ فإن ثبوت الأخوة لأحد الأخوين لا يتقرر في الوجود والذهن إلا لكون الأخوة للآخر، كذلك فإن الأخوة هي اعتبار الشخص من حيث له أخ آخر بهذه الصفة..." "... والعلم والإدراك والشعور، حاله إضافية، وهى لا توجد عند وجود المضافين، فإن كان المعقول هو ذات العاقل، استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول إلا عند وجوده. فلا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه، بل = = تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول، وتلك الإضافة هي التعقل..." وهذا يرتبط باعتباره أن الصورة الذهنية ليست هي العلم والإدراك لأن العلم والإدراك هو عبارة عن الإضافة بين الشخص وتلك الصورة.

عند الاعتبار والمقايسة، وليس الأمر كذلك، لأننا على الدوام نكون عالمين بأنفسنا دون النظر لأي اعتبار أو مقايسة.

4- وينقد الشيرازي المذهب الرابع الذي يقول بأن العلم هو عبارة عن كيفية ذات إضافة[12]، والذي يعبر عن كون الماهيات أشكال محفوظة في الذهن وأنها مجرد صفات أو كيفيات مضافة إليه، عن طريق أن ذلك يلزم عنه أن يكون علم الله تعالى بذاته وبغير ذاته عبارة عن كيفية ذات إضافة أي كيفية زائدة عارضة لذاته القيوم الأحدي، وهو أمر باطل، لأن الله تعالى تتعالى صفاته الكمالية عن التشبه بالمخلوقات الأضعف. ولو فرضنا أن علمه تعالى كيفية مضافة كانت ذاته تعالى أقدم وجوداً من تلك الكيفية لاستحالة أن تكون تلك الكيفية أيضاً واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري، فذاته تعالى لم تكن قبل تلك الكيفية عالمة بشيء من الأشياء فكانت عالميته تعالى بالأشياء مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له، ومحال أن يأخذ المعطى لكل كمالاً من غيرة. ويقوم البرهان ذاته عند الشيرازي على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا، فلو كان العلم كيفاً لكانت ذاتنا كيفية، وقد ثبت آنفاً أنها من مقولة الجوهر دون الكيف. والدليل على ذلك أننا نشاهد في خيالاتنا جبالاً شاهقة وصحارى واسعة... الخ وهى كلها جواهر. ومن هنا يثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا أنها ليست بكيفيات، فمن السفسطة القول أن هذه الصور مجرد كيفيات.

5- أما نقده لمذهب السهروردي شيخ الإشراق، فيتمحور حول تفرقة الشيرازي بين ما هو حق وما هو باطل في مذهبه، فأما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته، من حيث كونه نوراً لنفسه - والنور هو الوجود، أما الباطل في مذهبه فهو قوله بأن علم الشيء بما سواه هو إضافته إليه وهو غير صحيح، ويجب أن نفهم هنا أن معنى الإضافة عند السهروردي يختلف

[12] نصير الدين الطوسي: شرح مسألة العلم، طبعة عبد الله النوراني، مكتبة الجامعة، 1966م، ص 26

عن معناها السابق عند الفخر الرازي، لأنها عنده تعبر عن الإضافة الإشراقية، فنفس الوجود الصوري المجرد إضافة وإشراق. والشيرازي يدحض هذه الرؤية من حيث أن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق، والكلى والجزئي، والإضافة ليست كذلك، ولما كان الحيوان مثلاً له إدراكات جزئية، وكان مذهب السهروردي يتلخص في أن كل مدرك لشيء، لابد وأن يكون نوراً لنفسه، وكل نور لنفسه عقل بالفعل، فيلزم عليه أن يكون كل حيوان ذا عقل، وهو أمر باطل[13]. والواقع أن للشيرازي صوراً عديدة من النقد وجهها للمذاهب الرافضة لاتحاد العاقل والمعقول، ولا مجال هنا لذكرها جميعاً لأنها تحتاج إلى بحث خاص يتعلق بالنزعة النقدية عند الشيرازي في المجالات الفلسفية المتعددة كالأنطولوجيا والأبستمولوجيا والإلهيات ... الخ، وأما ما ذكرته هنا إنما هو إشارة لتأكيد الشيرازي مذهبه في الاتحاد بين العاقل والمعقول كمقدمة ضرورية لنا للدخول إلى موضوع البحث في الصورة الذهنية عنده أو ما يسمى الوجود الذهني.

وخلاصة الأمر في رفض الشيرازي لكافة المذاهب التي لا تعترف باتحاد العاقل والمعقول في المعرفة، هو تأكيده، بعد دحضه لهذه المذاهب، بأن العلم أو المعرفة ليست إلا اتحاداً للعاقل بمعقولة، فإن معقولية المعقول هي بعينها نحو وجود العاقل لا غير، وينطبق هذا أيضاً على الحس، فتكون محسوسية المحسوس هي وجوده بعينة للجوهر الحساس لا غير، وعلية يلزم أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مباين الذات عن وجوده، لأنه لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر، حتى كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه، كما يقول جمهور الحكماء، يلزم عنه أمر محال لأنه بالنظر للصورة العقلية وملاحظتها بغض النظر عن الجوهر العاقل، فإنها لا يمكن أن تكون معقولة كما كانت عليه في ذاتها، لأن

---

[13] راجع في كل ما تقدم إلى جانب الأسفار الأربعة للشيرازي، رسالته الموسومة باتحاد العاقل والمعقول، ص ص 3 – 43

وجودها هو بعينه معقوليتها. ومن ثم فالوجود الواحد هو بعينه عاقل ومعقول له، فكل صورة مجردة عن المادة فهي عاقلة ومعقولة معاً دون مغايرة بين المعنيين بحسب الوجود، بل بحسب المفهوم والمعنى، إذ أن مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية وإلا كان لفظين مترادفين. ومن هنا فالوجود الواحد، كما أسلفت، يكون مصداقاً لمفهومين متغايرين، بل لمفهومات كثيرة، مثل كون الله تعالى بذاته مع أحديته المطلقة مصداقاً لمعاني أسمائه وصفاته من غير ثبوت كثرة، وهو ما يترتب عليه بالضرورة أنه إذا كان لعاقل واحد معقولات كثيرة، أن يكون وجوده بعينة هو وجود تلك المعقولات بما هي كذلك بعينها دون تعدد أو تغاير في الوجود. وعلى هذا القياس يكون هال اتحاد الجوهر الحساس بجميع الصور المحسوسة له، وأيضاً حال اتحاد القوة الخيالية بجميع الصورة المتخيلة. وعندئذٍ تصير الصورة الإدراكية العقلية أو الحسية أو الخيالية على كثرتها وتخالفها وتغايرها عين هوية واحدة موجودة بوجود واحد، وذلك هو ما يعده الشيرازي من عجائب إسرار الوجود[14]. وهكذا فإن أمر النفس الإنسانية عند الشيرازي في العلم والوجود، إنما يرتبط بأن لهذه النفس أطواراً وصوراً من النشأة الوجودية، فهي في كل طور وجودي تتحد مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودي، فهي مع البدن طبيعة بدنية، وهى مع الحس حس، ومع الخيال خيال، ومع العقل عقل، فإذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء، وإذا اتحدت مع الحس صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل وهى إذا كانت مع الخيال بالفعل تصير عين الصور المتخيلة له، وهكذا حتى ترتقى إلى مقام العقل بالفعل، فتصير عين الصور العقلية التي حصلت لها بالفعل. وتنبثق رؤية الشيرازي هنا من مبدئه الوجودي المحوري في الحركة الجوهرية Substantial motion حيث أن للنفس الإنسانية من نشأتها الأولى إلى النشأة الثانية وما بعدها حتى تصل إلى

[14] راجع الشيرازي: رسالة في اتحاد العاقل والمعقول، ص 13 وما بعدها، قارن الشيرازي: شواهد الربوبية، مع حواشي ملاهادى السبزواري، تعليق وتصحيح جلال الدين الآشتياني، طبعة ثانية، مركز الجامعة للنشر، جامعة مشهد، إيران، 1981م، ص 202 وما بعدها.

درجة الوحدة حركة جوهرية تطورية تعبر عن نزوعها الدائم نحو الكمال وهو يعبر عن ذلك بقوله: "... إن الله تعالى لما جعل في الوجود وحدة عقلية هي عالم العقل، وكثرة جسمانية، هي عالم الحس والتخيل على مراتبها، اقتضت العناية الإلهية بإيجاد نشأة جامعة يدرك بها ما في العالمين... لكن النفس في مبادئ تكونها تغلب عليها لقصورها ونقصها جهة الكثرة الجسمانية، وتكون وحدتها العقلية أمراً بالقوة، وكثرتها الجسمانية أمراً بالفعل، فإذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت جهة الوحدة، فصارت عقلاً ومعقولاً بعد أن كانت حساً ومحسوساً. فللنفس حركة جوهرية من هذه النشأة الأولى إلى النشأة الثانية وما بعدها"[15]. لهذا كانت النفس الإنسانية عند فيلسوفنا "جسمانية الحدوث، روحانية البقاء" بمعنى أن النفس، خلال التغير الجوهري، الذي يمثل محور كل نظريات الشيرازي، هي "حقيقة مفردة، تظهر أولاً كالجسم، أي باعتبارها صورة جسمانية، وبعد ذلك تصير نفساً نباتية، خلال الحركة الجوهرية والتحول الداخلي، وبعد ذلك وبنفس المفهوم، تصير نفساً حيوانية، وفى النهاية تصير نفساً ناطقة أو إنسانية"[16]، فهذا التطور يظهر من داخل الجوهر الأصلي للجسم بدون أي مشاركة من النفوس السماوية أو العقل الفعال، كما تقول المشائية. فجوهر المني الإنساني يكون أولاً نباتاً بالفعل وحيواناً بالقوة أو عند الميلاد حيواناً بالفعل إنسانا بالقوة، وفى النهاية يكون إنساناً بالفعل، فالنفس تجتاز خلال الحركة الجوهرية، أطوار الوجود ودرجاته، حتى تنفصل في النهاية تماماً عن كل صور المادة والقوة حيث تنعم بالخلود في عالم العقول المجردة، بمعنى أن النفس في بدايتها تكون صورة جسمانية، ثم تمر خلال التحول الداخلي بأطوار

---

[15] المصدر السابق: ص 14 وما بعدها

[16] Ref. S.H.Nasr: sadr al-din–shirazi, An essay in a history of muslim Philosophy, editor chief (sharif.M.M.), atto – Harvassowitz wiesbaden, two volumes , 1963 , Vol 2 , PP. 953 –954.

متنوعة، حتى تصير مطلقة من المادة[17] فالنفس إذن ذات وجودات وأطوار متعددة، إذ تكتسب في مرحلة تطورية قدرة جديدة، فهي كالمعدن الذي له القدرة على حفظ صورته، والنبات الذي يحول المعادن إلى جسمه والحيوان الذي يحول الطعام النباتي إلى نمو وحركة، ويتدرج في علوه وقدراته، حتى يصل إلى مستوى الحيوان الأعلى، بإضافة قوة الذاكرة والتخيل إلى إحساساته الخارجية، وهكذا إلى أن يصير إنساناً[18]، فالنفس حادثة عند تمام استعداد البدن، وباقية بعد البدن إذا استكملت، لأن سببها يبقى أبد الدهر، فهي ليست مادية على نحو مطلق، لأنها طارئة على البدن، والذي يطرأ على شيء يكون حاملاً له، ولابد أن يكون في مستوى أعلى منه، والنفس من أول تعلقها بالبدن وحدوثها، إلى أقصى مراتب تجردها وعقليتها شئ واحد، وجوهر واحد، ذو مراتب مختلفة. وهذه المراتب تتحقق وتتعاقب أطواراً حتى تصل لدرجه التجرد الكامل، بفعل الاشتداد الجوهري. وهذا هو المبدأ الذي يقوم عليه معنى اتحاد العاقل والمعقول عند الشيرازي الذي يعبر عنه بجلاء قوله: "فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعان كثيرة كل منها إذا وجدت على حدة وجوداً ضعيفاً يكون صورة لنوع جسماني ناقص، كالفرس المعقول والشجر المعقول... الخ فلكل منها صورة إذا وجدت في الخارج كانت صورة نوع مادي منفصل الذات عن نوع مادي آخر، وإذا وجدت في العقل كانت صورتها العقلية متحدة الوجود بجوهر عقلي، لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الهيولى وما فيها من صور الأجسام..."[19]، وهذا يدل على أن ما يريده الشيرازي من صورة الشيء هو وجود الشيء وليس مفهومه أو معناه الكلى، لأن الصورة بالنسبة لكل شيء ليست إلا واحدة بسيطة، لكن قد يكون هو بعينة مصداقاً لمعاني وصفات كمالية وقد لا يكون كذلك، وذلك لأن الوجود، وفقاً

---

[17] الشيرازي: شواهد الربوبيه، ص 223

[18] راجع عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي، ص 292

[19] الشيرازي: رساله في اتحاد العاقل بالمعقول، ص 30

للاشتداد الجوهري، قد يكون قوياً شديداً، وقد يكون ضعيفاً ناقصاً. وعلية فكلما كان الوجود أقوى وأشد كان أكثر جمعاً للمعاني وأكثر آثاراً والعكس، ولهذا يرى الشيرازي أنه كما أن لكل من الحقائق النوعية أو الأشياء في الخارج "... نحواً من الوجود جسمانياً مادياً يتمايز به أشخاصه ويتكثر به أفراده... كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يباين أنواعها تبايناً في المعنى والمفهوم، فيكون العاقل من الفرس مثلاً شيئاً ومن النبات شيئاً آخر ماهية ومعنى بحسب الحمل الذاتي الأولى. بل المراد انه يمكن أن تكون الماهيات المتكثرة - كثرة بحسب المعنى والمفهوم - المتعددة بحسب الوجود والجعل في الخارج، موجودة بوجود عقلي واحد، وذلك وجود بعينة جامع جميع تلك الكمالات مع بساطته ووحدته"[20]. ولهذا كان الوجود القوى عند الشيرازي، والذي لا يخالطه أي شائبة عدمية من معنى القوة وما يرتبط بها، هو الإدراك الذي يتعلق بذوات الأشياء، ولهذا أشار فيلسوفنا أن أصل الوجود لا يكفى في جعل الشيء وكونه مدركاً وفعالاً لشيء يدركه ويناله ذلك الشيء، بل الأصل أن يكون الوجود غير ذي وضع، أي خالياً من شوائب العدمية التي ترتبط بالوجود الخارجي الحسي أو الوضعي. ومن ثم كانت الصورة الإدراكية غير قابلة لأي إشارة وضعية لذلك"... فإن المحسوس من حيث هو محسوس وجودة في نفسه بعينه وجود للجوهر الحاس به، وهذا النمو من الوجود هو محسوسيته، كما أن وجود المعقول من حيث هو معقول،

---

[20] المصدر السابق: ص 38، الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 298 وما بعدها، راجع أيضا الشيرازي: رسالة الحدوث (في مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا) طبعة طهران، 1302 هـ، ص 36، حيث يقول الشيرازي: "...أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل، وهو متعين بذاته، وقد يكون ذا مقامات ودرجات يجمعها بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية، فاتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوره في الأطوار..."

ومعقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شئ واحد...[21]" وهكذا فالمعلوم عند الشيرازي، أو موضوع المعرفة، لا ينسب للنفس أو للذات العارفة، وإنما الذات العارفة تصير في حالة التعقل أو المعرفة هي نفس المعلوم والفرق بعيد بين شيء ينسب له شيء آخر، وبين تحول الشيء إلى ذات الشيء الآخر أو نفسه. ومن هنا يمكننا ملاحظة الفرق بين قولنا: مثلاً صار الجسم أسوداً، وقولنا: صارت النطفة إنسانا، فهنا لا نقول: صارت النطفة إنسانية، بل نقول: تحولت النطفة إلى إنسان، وحين نقول: صار الجسم أسوداً، وصارت النطفة إنساناً نجد الفرق واضحاً بين الصورتين، ففي الأولى لا تعنى الصيرورة تحول الجسم من الجسمية إلى السواد، وإنما الجسم باق على جسميته، وأنه كان يفتقد شيئاً وتحصل على ذلك الشيء، أما في الثانية فالصيرورة تعنى تحول النطفة إلى إنسان، وليست النطفة باقية وصارت لها إنسانية[22]. وهكذا فالنفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية، أعنى أنها في حالة الإدراك والعلم بالأشياء كالنطفة التي تحولت إلى إنسان، حيث تتحول من حالة إلى حالة أخرى فتصير عين المعلوم، وعندئذ لا وجود لمعنى الإثنينية، لأن الإنسانية هي الموجودة فقط ولا وجود للنطفة، إلا من حيث كونها مبدأ للإنسانية. فاتحاد العالم بالمعلوم أو العاقل بالمعقول، أو الذات العارفة بالموضوع، يعنى أن النفس في حالة علمها تتحد مع هذا العلم، فليس العلم شيئاً والعالم شيئاً آخر، فالعلم علم وعالم في ذات الوقت. وهنا يجب الإشارة إلى أن المعلوم هنا ليس المعلوم الخارجي، لأن ما نقصده باتحاد العالم والمعلوم،

---

[21] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 299، ص 506، وراجع أيضاً ص 316 حيث يقول الشيرازي "... فإن المحسوس ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل، والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل".

[22] راجع: مرتضى مطهرى: شرح المنظومة، في أربع مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، طهران 1413هـ، م2، ص 22 وما بعدها.
And cf. Fazlur Rahman: The philosophy of mulla sadra, Ibid.

هو أن المعلوم هو المعلوم بالذات وليس بالعرض، والمعلوم بالذات هو العلم. وعندئذ صارت النفس عند الشيرازي، كما أشرت آنفاً حقيقة ذات أطوار ومراتب، وهى في كل مرتبه تدرك فيها صورة ما فإنها تتحد بها، وفى كل مرتبه تحصل على علم بشيء، فذلك يعنى أن تتبدل من حالة القوة إلى الفعل، بفعل الاشتداد الجوهري، فهي كما قلت آنفاً حين تحس بشيء مثلاً تتحول قوة الحس من القوة إلى الفعل، ويتحد الحاس والمحسوس. والأمر كذلك في قوتي التخيل والتعقل، وهكذا فلو تصورنا للنفس مالا يتناهى من القوى، فإن قواها تتحد مع ما تعلمه. ومعنى ذلك أن هناك جوهراً واحداً يكون من جهة ما عاقلاً أو من أخرى معقولاً، ومن جهة ثالثة عقلاً، فهو عالم باعتبار، وهو معلوم باعتبار، وهو علم باعتبار ثالث. ويرتبط هذا عند الشيرازي بعلم النفس بالغير، فليس المقصود هو اتحاد النفس بالشيء الخارجي، وإنما المقصود اتحاد الذات العارفة بمعرفتها للغير وليس مع وجوده العيني حيث يعتبر هذا العلم بالغير معلوماً أو معروفاً بالذات، لأن الشيء الخارجي صار معلوماً تبعاً لهذا العلم. ومن هنا فاتحاد النفس مع علمها، في حالة العلم بالغير، يختلف عن حالتها في علمها بذاتها، لأنها في الثانية يصير العلم والمعلوم واحداً، بينما في الأولى وهى علم النفس بالغير، والذي يعنى الاتحاد، فيدل على أن إحدى مراتب النفس في حالة القوة، تتحد مع هذا الإدراك والعلم، بالضبط كما يتحد أمر بالقوة مع أمر آخر بالفعل، كاتحاد الهيولى بالصورة[23]. وهكذا فالصور العقلية لجواهر الأشياء الموجودة في الأعيان هي بعينها، كما يقول الشيرازي، معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة، وهنا يكون للجوهر الجسمي مثلاً معنى وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة هي جوهره الحسي، وصورته المعقولة هي معنى الجوهر، وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته. إنه موجود لا في موضوع، من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل، وكذلك

---

[23] راجع هامش 21 من هذا البحث، راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 313 وما بعدها.

الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول والحساس المعقول، فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات. وكما تصدق المعاني السابقة مع غيرها على جسم ما وتحمل عليه، فيكون ذلك الجسم نفسه وهو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع وإشارة، أما صور المفعولات عنه فلا وضع لها ولا إشارة، لأن هذه المعاني العقلية المختلفة تحمل على ذات عقلية، وهنا يكون من الأولى أن يصدق معقول على معقول، ويتحد به في الوجود العقلي، مادام المعقول من المحسوس يتحد به في الوجود الحسي[24].

لذا يفرق الشيرازي بين الوجود العيني وصورته العقلية التي تتحد بالمدرك، وذلك على الوجه التالي: "أن تكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها، فإن السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر، والحرارة العينية من شأنها التسخين، ولكنها متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم، فالأول نسميه وجوداً عينياً، والثاني وجوداً ذهنياً ..."[25].

ومن هنا فالنفس موجودة في مراتبها المعرفية، وهي ذاتها في مراتب المعرفة هذه، فكل مراتب المعرفة هي ذاتها مراتب النفس، وكلما ازدادت معارفها اتسعت وازدادت كذلك، وهو ما يجعل رؤية الشيرازي تختلف اختلافاً مطلقاً عن رؤية ابن سينا. فعلى حين يبقى جوهر النفس عند ابن سينا ثابتاً من الطفولة حتى الكهولة، وكل ما يتم مجرد إضافات ونقوش على هذا الجوهر، فإن جوهر النفس عند الشيرازي يشتد ويتحول من الضعف إلى القوة، فالنفس تكون صغيرة ثم تتوسع وتزداد، بقدر معارفها المكتسبة. وذلك التوسع الذي يعبر عن الاشتداد الجوهري، هو نفسه حقيقة النفس، فالنفس تتحول إلى ما تعلم، وكل ما تعلمه من أشياء تصير هي تلك الأشياء على وجه الاتحاد. ولهذا وجدنا الشيرازي ينعى على ابن سينا عدم فهمه لهذا المعنى الجليل

---

[24] نشير هنا إلى أن المراد بالجوهرية المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومة لها علماً حضورياً لا حصولياً (كما سوف نرى بعد ذلك) ومدار الإشكال على العلم الحصولي أن الصورة كيف تكون قائمة بالذات وكيف تكون نامية حساسة ونحوها.

[25] الشيرازي: الأسفار الأربعة: م3، ص 312

حتى جعل نفوس الأنبياء والأطفال والمجانين والأجنة في بطون أمهاتهم في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها مع اختلافها في مجموعة من الأعراض، بما جعله يتصور أن الكمالات الإنسانية هي سلسلة من الكمالات العرضية، لأن الجوهر الإنساني عنده ثابت لا يتغير، وليس فيه شدة وضعف، لأنه لم يدرك أن الوجود هو الأصل في الموجودية[26]. فالنفس عند الشيرازي هي كالنور الذي تتدرج مراتبه بين الشدة والضعف، رغم أن كل جميع هذه الدرجات والمراتب ليست إلا نوراً، ومن هنا اتسع جوهر النفس بقدر ما يحصّل من كمالات معرفية، من هنا يكون الجوهر النفسي ناقصاً في جوهره فيشتد تجوهره، ويعبر الشيرازي عن هذا بقوله: "فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج، فهي أولاً صورة من الموجودات الجسمانية، وفي قوتها قبول الصورة العقلية، ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الإستكمالي..."[27] وهذا الانتقال التطوري القائم على الاشتداد الجوهري، هو الذي يسمح للشيرازي بالقول إن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية، وأن العقل هو كل الأشياء المعقولة، وهو ما يعني عنده، كما أشرت آنفاً أن تلك الأشياء ليست بحسب أنحاء وجوداتها الخاصة الخارجية واحدة واحدة صارت وحدة مجتمعة، فإن ذلك ممتنع إطلاقاً، فمثلاً الماهية الفرسية لها وجود خارجي مع مقدار ووضع ومادة ولون، ولها أيضاً وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية تتحد معه في ذلك الوجود الخاصي كاتحاد الماهية

---

[26] المصدر السابق، ص 328، وهنا أشير إلى أن وحدة النفس التي هي عين وجودها طور آخر من الوحدة وهي الوحدة الجمعية لنشئات من الوجود بنحو الكثرة في الوحدة بوجه، والوحدة في الكثرة بوجه آخر، إذ أن لها وجود جمعي وحداني بحسب أصل ذاتها وصورة صورها، ووجود فرقي بحسب فروع أصلها وتوابع ذاتها التي هي عينها بوجه السريان والنزول. وهي في وجودها النفساني المأخوذ بوجه الإطلاق عن الجمع والفرق جامعة لجمع وجودها وفرقه، فمبدأ وجودها هو مرتبة من مراتبه المتقدمة عليها بالزمان، المتأخرة عنها بالذات. راجع: السبزواري، تعليقات على الأسفار الأربعة، م1، الطبعة المذكورة آنفا، ص1.

[27] المصدر السابق: ص 330

بالوجود الخاص في الخارج والعقل. فكل نوع له وجود حسي يتميز به عن غيره في الخارج، وكذلك لكل نوع وجود عقلي مخصوص يتباين به عن غيره، فيكون المعقول من الفرس مثلاً غير المعقول من النبات جعلاً ووجوداً، وإنما المراد في كون العقل يصير عين صورة ما يعقل، هو أنه من الممكن أن تكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثره كثرة عددية، وتكون في العقل أيضاً بوجودات متكثره كثرة عقلية وموجودة بوجود واحد عقلي، هو بعينه جامع لجميع المعاني مع بساطته ووحدته. بمعنى أن تصير الأشياء شيئاً واحداً في عين الوجود الذهني، ومن ثم كان الاتحاد عند الشيرازي معبراً بوضوح عن "معنى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة" بمعنى أن الوجودات دون أن تجتمع في واحد كانت في الخارج واحدة من حيث كونها عكوس وأظلال لواحد، ثم صارت متحدة في صورتها الذهنية داخل العقل. فالعقل كما يقول السبزواري في تعليقه على هذا المعنى في أسفار الشيرازي "أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقولة، وهو بوحدته وبساطته يعادل الكل الذي هو أيضاً ظهوراته وشؤونه، وهو رتقها وهي فتقه..."[28] فالنفس في عين وحدتها كثرة، وفي عين كثرتها واحدة، لكونها قابلة للاتساع مع كل معرفة جديدة.

وهكذا ننتهي إلى طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف بوصفها مدخلاً ضرورياً لبحث إشكالية الوجود الذهني عند الشيرازي، إلى أن هذه الطبيعة تكمن في عملية الاتحاد بين الذات وموضوع المعرفة، إتحاداً وجودياً داخل الذهن، وأن هذه الطبيعة الاتحادية ترتد في جوهرها إلى أصالة الوجود ومبدئيته التي أدت إلى إحداث ثورة في تاريخ الفلسفة انتقلت من التمحور حول ثبات الجوهر وأصالة الماهية، إلى التمركز حول الحركة الجوهرية وصيرورة الجوهر وأصالة الوجود. وإذا كان ذلك كذلك، فمما يرتبط

---

[28] ملا هادي السبزواري: تعليقات الأسفار الأربعة مطبوع على هامش طبعة الأسفار المذكورة آنفاً، ص 337.

بطبيعة المعرفة كما قدمتها آنفاً، ما يمكن أن نسميه تبعاً لرؤية الشيرازي، نمو المعرفة أو حصول الكثرة في الإدراكات، وهو ما يرتبط جوهرياً بما يسميه الشيرازي العلم الحصولي والعلم الحضوري، والآن سوف أحاول تفصيل المقصود بماهية العلم الحصولي والعلم الحضوري.

فالواقع أن الفكرة العامة للمعرفة تفترض مقدما وجود عنصري الذات العارفة والموضوع الذي يكون قابلاً للمعرفة، والفرض الأول أو العنصر الأول يستلزم من ناحية أن جميع الكائنات غير قادرة على المعرفة إلا وفق بعض الشروط بالنسبة للذات العارفة باعتبارها عنصراً رئيسياً في عملية المعرفة، أو باعتبارها شرطاً ضرورياً قبلياً لهذه العملية. ورغم ذلك فالشيرازي يرى أنها ليست كافية وحدها لإتمام عملية المعرفة، فهي تحتاج بالضرورة إلى عنصر آخر يرتبط بالواقع الخارجي هو الموضوع المفترض وجوده قبل الدخول في العلاقة المعرفية، ولا يوجد في هذه الافتراضات ما يمنع إمكانية أن يصير الوجود الذاتي موضوعاً لذاته، أي أن تصير الذات العارفة موضوعاً لذاتها أو لمعرفتها الخاصة. فالذات هنا تصير عارفة ومعروفة لذاتها، ورغم هذا التوحد إلا أن ازدواجية العارف والمعروف لا تنمحي، إذ الذات تنقسم على ذاتها فتصبح عارفاً ومعروفاً، وهنا فإن الذات بامتلاكها لشرطي المعرفة (الذات — الموضوع)، تستطيع تحقيق هذه العلاقة مع نفسها وتكون قادرة على المعرفة، لهذا كان للمعرفة صورتان عند الشيرازي، كما ذكرت، معرفة حصولية ومعرفة حضورية أو العلم بوصفه تمثلاً، والعلم بوصفه حضوراً. والعلم الأول سمي حصولياً لأنه عُلم مكتسب، إذ الخاصية المميزة لهذا النوع من المعارف، يكون مغايراً للمعرفة الحضورية اللامكتسبة لأنها تعتمد في جوهرها على التمثلات الذهنية، لذا سميت معرفة تمثلية أو حصولية، فالعلم "هو عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له، بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له (أي إلا بالعلم الحضوري الغير ممكن إلا في علم الشيء بذاته أو معلوله) فذلك

الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالماً بذاته، وعالماً بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان... والوجود سواء كان عينياً أو ذهنياً لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه وبهويته، فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا، وهو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا، وكذلك الحالي في العلم بكل علم (أي علم الحصولي) لأن كل علم هو نحو من الوجود ولا يمكن نيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى، فالعلم بكل وجود وتشخص لا يمكن إلا بوجه كل عام، فالعلم هو الوجود الخالص الغير مشوب بالعدم[29]. ولهذا كان شرطا العلم الذات والموضوع يرتبطان جوهرياً بالوجود لأن "العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر، فإن كان لغيره كان علماً لغيره، وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه..."[30]، والشيرازي يبين لنا طريق حصول المعرفة في معرض حديثه عن بساطة النفس، ويحاول إثبات أن النشاط الذهني للنفس الإنسانية إنما يبدأ من الحواس، وأن كل معقولات النفس ترتد إلى الحس بشكل مباشر من ناحية، أو بتجمع الإدراكات الحسية كأرضية لاستعداد توفر النفس على المعلوم، مما يدل دلالة واضحة على أن النفس بذاتها وبفطرتها لا يمكنها إدراك الأشياء الخارجية. ولهذا فقد حاول الشيرازي أن يفسر كيف أن النفس مع بساطتها تقوى على تعقلات كثيرة، بمعنى كيف تصدر التعقلات الكثيرة من قوة واحدة بسيطة ؟!- فيقول: "إن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة، وإما لاختلاف القابل، وإما لاختلاف

---

[29] المصدر السابق: ص 294 وما بعدها، السبزوارى يشير في تعليقه على هذه النقطة في هامش نفس الصفحة إلى أن علمنا بعلمنا الحضوري بذاتنا، وإن كان وجوداً ذاتياً، إلا أن علمنا بعلمنا الحصولي بذاتنا غير ذاتنا، مثل علمنا الحصولي بأن نفسنا جوهر مجرد أو نحو ذلك.
cf. Seyyed Hossein, Nasr: Mulla Sadra and transcendent philosophy, edi.2, Tehran, 1997, pp.100-130

[30] المصدر السابق: ص 354.

الآلات، وإما لترتب المعلومات في أنفسها، والنفس الناطقة جوهر بسيط، ولو كان مركبا فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية، ولا يمكن أيضاً أن يكون بالسبب كثرة القابل، لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها، ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها، فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس، وكذلك في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للآخر أو كاشفا له فبقى أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات، فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي، تعد النفس للاطلاع بتلك الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن بجلب المنافع والخيرات ودفع الشرور والمضار، وبذلك تنتفع النفس بالحس ثم يعدها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية والتصديقات الأولية ويتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها. فالحاصل أن حصول التصورات والتصديقات الأولية الكثيرة، إنما هو بحسب اختلاف الآلات، وحصول التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية ببعضها البعض، وهي لا محالة مترتبة ترتبا طبيعيا كل مقدم منها علة للمتأخر."[31]،

إن الشيرازي هنا يرى أن الإدراكات والعلوم تنتهي إلى الحس، ولا يعني هذا عنده أن كل العلوم والإدراكات لا تظهر إلا عن طريق الحس كقاعدة كلية عامة، كما هو الحال عند التجريبيين من أمثال جون لوك أو هيوم، حيث يتم الإدراك بتحوير الظاهرة الحسية، بحيث أن غياب الحس المباشر أو الغير مباشر فلا يتجقق الإدراك، لكن الأمر مختلف عند الشيرازي تماما حيث يشير المعنى إلى أن كل التصورات الكلية يصح تطبيقها على الأفراد مثل تصور الإنسان والشجرة والشكل واللون، بحيث يلزم أن يحصل للإنسان عن طريق الحواس التي تربطه مباشرة بواقع الشيء المحسوس، دون أن يتم حصوله للعقل بشكل فطري ذاتي. وهذا يدل على أن معرفة الطبيعة تبدأ بشكل مباشر

---

[31] المصدر السابق: ص 381 وما بعدها.

عن طريق الإدراكات الحسية الجزئية، بحيث أن كل تصورات النفس المرتبطة بالطبيعة تحصل بتعامل القوى المدركة مع الواقع الطبيعي العيني، بما يشير إلى أن عالم الذهن ما هو إلا انعكاس للعالم الخارجي. وهذا يدل بالقطع على أن فقدان العلم يرتبط بفقدان الحس أو غيابه، فمن فقد حساً فقد علماً، فقدرة الإنسان على الإدراك العقلي والكلي والتصور العام للمحسوسات تصير مفقودة بفقده لحاسة من حواسه، كما يفقد قدره الإحساس الجزئي بتلك المحسوسات.

والواقع أن هذا الأمر السابق ينطبق فقط على التصورات والمفاهيم التي تتطابق مع المحسوس، كمفهوم الإنسان والشجرة والشكل واللون بحيث أنها ليست عامة ولا شاملة لكل التصورات، إذ الذهن يتوفر بالضرورة على تصورات أخرى لا يمكن تفسيرها عن طريق الحواس. ومن هنا لابد لها من طرق أخرى تحصل بها، غير أنها رغم كونها لا حسية، أي لا تحصل عن طريق الحواس، إلا أنها أيضا ليست فطرية في الذهن البشري، كما يزعم العقليون، بل يحصل الذهن عليها بعد امتلاكه لمجموعة من الإدراكات الحسية تبعا لأساليب معينة. والواقع أن الشرط الضروري لظهور تصورات الأشياء في الذهن، إنما هو الاتصال الوجودي مع الواقع أو الأشياء، وارتباط القوة المدركة بها. وهذه القوة المدركة التي تنسج الصور ليس لها وجود مستقل، لأنها جزء من قوى النفس، ويتم لها الاتصال الوجودي بالواقع، حينما تكون النفس الإنسانية ذاتها متصلة مع هذا الواقع نفسه اتصالا وجوديا. فالشرط الضروري إذن لكي تظهر تصورات الأشياء لدى الذهن، إنما هو اتصال هذه الأشياء الواقعية بالنفس اتصالا وجوديا، غير أن الاتصال الوجودي الواقع مع واقع النفس يتطلب أن تتوفر النفس على هذا الواقع، بحيث يحصل لديها ذلك الواقع بالعلم الحضوري.

وعندئذ يمكننا القول أن نشاط الذهن أو فعالية القوة المدركة تبدأ عندما تحصل النفس على عين الواقع، وتتوفر على هذا الواقع بالعلم الحضوري، وهنا تقوم القوة المدركة، أي قوة الخيال، باعتبارها آلة

تبديل ما هو حضوري من العلم إلى ما هو حصولي منه، في نسج صورة للواقع، ثم حفظها بعد ذلك في ملفات الحفظ التي تسمى عموما بالحافظة، أي أن تحصل عليها وتحولها إلى علم حصولي. وعليه فإن العلم الحصولي الذي يشكل مجموع تلك التصورات الذهنية المعتادة عن عالمي الخارج والداخل، إنما ينشأ في جوهره عن العلم الحضوري، أما العلم الحضوري فهو الاتحاد بين واقعي الشيء المدرك والمدرَك على نحو الاتصال الوجودي، لهذا كان العلم عند الشيرازي من هذا الجانب هو "حصول ماهية شيء لأمر مستقل في الوجود بنفسه أو بصورته حصولاً حقيقياً أو حُكمياً، أي بنفس هويته العينية وذلك كعلم الشيء بنفس هوية معلوله العينية، فإن وجود المعلول هو بعينه وجوده للعلة الفاعلية الحقيقية. وكذلك حصول شيء بهويته لأمر مستقل الوجود حصولاً حُكمياً، كعلم الذات المجردة بذاتها. وكل من هذين النحوين علم حضوري، بمعنى أن وجود المعلوم في نفسه هو عبارة عن معقوليته ووجوده لجوهر العاقل، وبهذا الاعتبار قيل: العلم حضور شيء لمجرد أو عدم غيبة شيء من مجرد...، وأيضا حصول شيء بصورته لا بنفس هويته العينية لأمر مستقل الوجود حصولاً حقيقياً كعلم النفوس الإنسانية بما يحصل في ذواتها وآلاتها من صور الموجودات الخارجية أو الصور التي اخترعها، بل نقول: حقيقة العلم نفس الحصول والوجود مطلقاً، فكل ما هو موجود في أي نحو من الأنحاء فهو معلوم لما هو موجود له، وأما كون القائم بالغير غير معلوم لذاته فذلك لأن وجود ذاته ليس له، بل لموضوعه، ولو كان وجود الأمر الحالي بالغير لنفس ذلك الحال لكان معلوما له، وأما أن الهيولى غير عالمه بالصور المحسوسة القائمة، فلأن الهيولى ليس لها وجود بالاستقلال، لأن وجودها قوة وجود الصور التي هي مصورة بها...

فليس مجرد وجود الشيء كافيا لصيرورته معلوماً، وإلا لكان كل من له صلاحية العالمية عالماً بجميع الموجودات وليس كذلك ...".[32]

وهكذا فلابد لحصول العلم عند الشيرازي من أحد أمرين:

الأول: الاتحاد، **والثاني**: العلاقة الوجودية الذاتية، التي تنحصر في العلية.

فكل موجود مستقل الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته، لاتحاد ذاته بذاته، وكل موجود كذلك، فهو أيضا عالم بمعلولاته، والمعلولات إن كانت معلوليتها بحسب وجودها الأصلي، أي وجودها العيني الخارجي، فيكون العلم بها علماً_حضورياً، وإن كانت معلوليتها بحسب وجودها الذهني الظلّي، فيكون العلم بها علماً حصولياً، وهو الموضوع الذي يتمحور حوله هذا البحث.

والحق أن المعلوم بالذات في العلم الحصولي الصوري هو نفس الصورة الحاصلة، وما خرج عن التصور من وجود الأمر المطابق لها فهو معلوم بالعرض

---

[32] الشيرازي: مفاتيح الغيب، مع تعليقات المولي علي النوري، وتقديم محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، في جزأين، بيروت، ط1، 1999م، جـ1، ص 185 وما بعدها، قارن العلامة محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، في ثلاثة أجزاء، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط2، بيروت 1422 هـ، ط1، ص 333 وما بعدها، وكذلك، مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، بيروت، 1417 هـ، ص ص 93-101.

And, S.H. Nasr: sadr-al-Din Shirazi (Mulla Sadra) in M.M. Sharif (ed.) A history of Muslim Philosophy , ibid., P.952. (and Fazlur R. The philosophy of Mulla Sadra, pp.210-216.

وأيضاً محمد مصباح اليازدي: المنهاج الجديد في تعليم الفلسفة ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامية، قم، إيران، في جزأين، 1989م، ص 153 وما بعدها.

and see also, Mehdi Ha'iri Yazdi: The principles of Epistemology in Islamic philosophy (Knowledge by presence) Albany: sunny, 1992, pp. 1-30

والمجاز، لأن العلاقة الوجودية غير حاصلة بين هذا العالم وبينها، وهذا يرتبط بما ذكرته آنفاً عن رؤية الشيرازي في الأسفار من المجلد الثالث، وفي رسالته اتحاد العاقل والمعقول، وكذا مفاتيح الغيب وغيرها، وهي أن وجود المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه بحيث أن وجوده لمدركه هو نفس محسوسيته ومعقوليته، بمعنى أن الذي يدرك ذاته يجب أن يكون هو نفس وجود إدراكه لذاته لأن كل ما وجوده لذاته، فهو مدرك لذاته لأن وجوده ليس إلا كونه مدركاً وهنا يمكننا أن نفرق بين نوعي العلم الحضوري، والحصولي:

أ- العلم الحضوري:

يرتبط العلم الحضوري بأن يكون واقع المعلوم هو عين واقع العلم، بحيث يحصل المدرك على واقع المعلوم بدون توسط الصورة الذهنية، حيث يمتلك المدرك شروط كل عناصر العلم أو المعرفة، فحينما نصر على إنجاز عمل ما أو حينما نشعر باللذة أو الألم، فإن واقع الإرادة والإصرار واللذة معلومة لدينا، لأننا نعلم بهذه الحالات الخاصة، دون أن تكون هناك أدنى واسطة وصورة ذهنية. والمعلوم بهذا الشكل لا يمكن نقله أو تحويله للغير لأن العلم الحضوري علم شخصي، ينبع من حضور الموضوع للمدرك دون توسط شيء بينهما، ولا يوجد أي نوع من النهج المعروف أو التقليدي يمكن بواسطته تعلم أو اكتساب هذا العلم، لأن نقل العلم يفترض بالضرورة وجود ذلك الوسيط الفاعل الذي يحقق الارتباط بالموضوع، وهو التمثل أو التصور الذي نسميه الحصولي أو الصورة الذهنية التي ترتبط أصلا بالعلم الحصولي أو العلم بوصفه تصوراً أو تمثلاً. ولهذا كان الضامن الوحيد للقيمة الأبستمولوجية للعلم الحضوري هو وحدة الذات والموضوع، أعني اتحاد العلم والمعلوم، لهذا افترق العلم الحضوري عن الحصولي من زاوية المدرك أو العالم، لعدم وجود قوة خاصة أو آلة محددة تتدخل في العلم الحضوري لأن العالم بذاته، كما ذكرت آنفاً، وكذلك العالم بواقعه يحصل على واقع المعلوم. أما في العلم الحصولي فلابد من وجود قوة خاصة من قوى النفس المختلفة تتدخل لتلتقط صورة بحيث يكون علم النفس بالواقع من خلال هذه القوة فحينما يريد الإنسان شيئا وتحصل لديه الإرادة

فهو يدرك واقع الإرادة بذاته وواقعه، أي أن الذي يدرك الإرادة هو ذات "الأنا" بلا واسطة، والنفس تجد جميع الظواهر النفسية كالإدراك والشوق وغيرها كالعواطف والشهوات والأفكار والإرادات، تجدها على كل نحو واحد، وهذا يرتبط بالعلم الحضوري. أما حينما تعلم بالعلم الحصولي بواقع خارجي، فهي تحصل على هذا العلم بواسطة قوة خاصة من قوى النفس المختلفة كما قلت، واعني به قوة الخيال، التي تهيء صورة للواقع. وعندئذ لا يكون العم الحضوري مرتبطاً بأي قوة أو جهاز من قوى أو أجهزة النفس المختلفة، أما العلم الحصولي فيرتبط بالضرورة بجهاز خاص أو قوة خاصة من قوى النفس المختلفة، هو جهاز الذهن أو ما نسميه عموماً جهاز الإدراك[33]. وهنا يحقق غياب الوسيط في المعرفة الحضورية، عدم تحريف صورتها، لأن التحريف والتشويه لا يكون إلا بفعل الوساطة بين المدرك والمدرك، لإمكانية عدم توافر الانسجام بين الوسيط والحقيقة الحضورية التي يتوافر على نقلها. ومن ثم كانت المعرفة الحضورية أو العلم الحضوري هو الأكثر كمالا لعدم اعتماده على ازدواجية الحقيقة التي من الممكن أن يشكلها الوسيط بين المدرك والمدرك. فها هنا يمثل فعل العلم في صدوره عن الذات المدركة التي تمتد وتنتشر بذاتها أو بشؤونها الوجودية، كما يقول الشيرازي، وهذه هي الصورة أو الرابطة الفعلية التي تسمى علماً أو معرفة، واعني بها رابطة الاتحاد بين المدرك والمدرك، وهي رابطة ذاتية، لهذا كان نموذج هذا العلم الحضوري غير قابل للنقل. وهذا

---

[33] راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 382 وما بعدها، م1، ص 265 وما بعدها، مفاتيح الغيب: ص 186 وما بعدها، شواهد الربوبية: جـ1، ص 24 وما بعدها، قارن الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، م1، ص 332 وما بعدها.
And M.Ha'iri, The Principle of Epistemology in Islamic philosophy, knowledge by presence, pp. 45,50.
And also, Cf. Seyyed Hossein, Naser: "Mulla Sadra: His teachings" in a history of Islamic philosphy, ed.by s.H. Nasr and O. Leaman, London, Routledge, 1996, Vol-1, pp.643-662.

يعبر عن صعوبة التواصل، وربما استحالته بين الذات العالمة حضورياً وبين الآخر، لأن التبادل لا يكون ممكنا إلا بوجود الوسيط الذهني الذي لا يتحقق إلا في المعرفة الحصولية فالمدرك باستعمال تصورات ذهنية معينة يحاول تجريد ما يمكنه فهمه من العلم الحضوري، ويحوله إلى صور تمثلية متطابقة، بحيث يمكنه أن يترجم تلك التصورات إلى لغة حوار حتى يمكنه أن يرويها للآخرين، رواية تمس حواشي هذه المعرفة ولا تمس حقيقتها، لأن المعرفة الحضورية تتميز إلى جانب كونها ذاتية، أنها مجردة عن المادة، فهي لا تمثل الواقع الخارجي على نحو مباشر.

ب- العلم الحصولي[34]:

أما العلم الحصولي فيرتبط بكون واقع العلم وواقع المعلوم أمران مختلفان، كعلمنا بالأرض والسماء والشجرة والناس... الخ، فهنا يكون لدينا علم بهذه الأشياء، أي تصور عن كل واحد منها، وبواسطة هذه التصورات باعتبارها صوراً مطابقة لواقعيتها نصل إلى هذه الواقعيات أو الأشياء الواقعية. فواقع العلم التصوري يكون موجودا في أذهاننا، واقع المعلوم بالذات المستقل عن وجودنا يكون موجوداً في الخارج. وعلى سبيل المثال:- يكون لدينا صورة ما عن شيء ما محفوظة في الذاكرة، وكلما أردنا إحضارها نشاهد صورة ذلك الشيء، ومن البديهي هنا أن ما هو حاضر لدينا وموجود في ذاكرتنا أو حافظتنا هو صورة لشكل ذلك الشيء، وليس واقع شكل الشيء نفسه. إن لدينا صورة ما عن الشيء، وليس الشيء في شكله الواقعي. ومن هنا كان العلم الحصولي متعلقاً بالضرورة بوساطة إحدى قوة النفس كالخيال الذي يهيئ كما قلت آنفا، صورة الواقع، اعني انه يرتبط بالجهاز الذهني الإدراكي. لهذا كان العلم الحصولي هو العلم بالصور الذهنية التي يشكلها الذهن من اتصاله بالواقع الخارجي بواسطة قوى النفس المختلفة.

---

[34] راجع ما سبق من مصادر ومراجع في الهامش السابق من هذا البحث.

هكذا فالعلم الحصولي بمغايرته للعلم الحضوري، فإنه بوصفه علماً تمثلياً، يعتمد على التوسط الصوري، وهذا يعني أن المدرك أو الذات المدركة ليس لها اتصال مباشر بموضوع العلم في الواقع الموضوعي أو الخارجي، فهي ترتبط ذهنياً بالموضوع الخارجي. والتصورات الذهنية هنا تعمل كوسائط مترجمة للواقع الخارجي وعلى المدرك أن يثق بها لكي يحقق اتصاله بالعالم الموضوعي. ومن ثم فإمكانية تشويه الواقع واردة من خلال الصور الوسيطة، وتبعاً للشيرازي "فإن غاية ما تستدعيه دلائل الوجود الذهني (الصور الذهنية الوسيطة) للأشياء الموجودة في الأعيان، ليس إلا حصول معانيها ومفهوماتها في النفس دون حصول وجوداتها وهوياتها وإلا لكان الذهن خارجا، فالحاضر في الذهن من الجوهر والكم والأين، معانيها ومفهوماتها، فنقول: فلا يلزم كليا أن يكون معنى الشيء مندرجا تحته بل لابد كليا أن يحمل عليه نفسه بالحمل الأول... فجميع المعاني الموجودة في النفس بحسب وجودها، هذا الوجود مندرجة تحت الكيف النفساني اندراج الأخص تحت الأعم، واتحاد الأفراد بالماهية المشتركة، وهي مع ذلك مفهومات متعددة لأشياء متخالفة الحقائق كالجوهر والكم والكيف وغيرها مثل مفهوم الحيوان موجود في الذهن بوجود قائم بالموضوع غير قابل للقسمة، والنسبة لذاته فهو جوهر ذهني، وهو بعينه كيف خارجي بلا اختلاف حيثية، وكذلك هو كلي بالإضافة للأفراد الخارجية، شخصي بالإضافة إلى ما في النفس، وكذلك هو علم خارجي ومعلوم ذهني، وكذا الكلام في غير من المفهومات، ما جعل هذه القاعدة مقياسا في تعقل أي مفهوم كان حاصلاً من الموجودات العينية في الذهن. فالعلم بالشيء هو الصورة الحاصلة منه للنفس... وكل حصول صورة لا يلزم أن يكون حصولها للقابل..."[35]، وهكذا يرتبط العلم الحصولي في حقيقته بالجهاز الإدراكي للذهن، حيث تعلم النفس بواسطة قوة خاصة من قواها المختلفة، هي قوة الخيال أو التصور التي تهيء صورة للواقع.

---

[35] الشيرازي: مفاتيح الغيب، جـ1، ص ص 188 – 190.

ومن الجدير بالذكر هنا أن النفس لكونها مادية الحدوث عند الشيرازي، فإنها في بداية تكوينها لا تعلم أي شيء بالعلم الحصولي بمعنى أنه ليس لديها عندئذ تصور عن أي شيء في الذهن، حتى عن ذاتها، وحالاتها النفسية، بل هي من حيث مبدئها تفتقر أساساً للذهن، لأن عالم الذهن لا يتعدى عالم التصور لدى النفس، ولكونها لا تمتلك صورة عن أي شيء ابتداءً، فليس لديها ذهن إذا فالإنسان في بدايته يكون مفتقراً لوجود الذهن. ورغم هذا فالإنسان بحصوله على الصور الذهنية تدريجيا، وبحيازته لتصورات عن الأشياء وعن ذاته وحالاته النفسية المختلفة يصبح لديه ذهن، أي يتشكل الذهن لديه. ومن ناحية أخرى فإذا كانت النفس في بداية تكوينها وحدوثها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي، وتفتقر بالتالي إلى الذهن، الذي يعتمد في تشكله، جوهرياً، على العلم الحصولي القائم على تصورات الأشياء والحالات النفسية المختلفة للنفس. فإن النفس تعلم بالعلم الحضوري ذاتها وقواها النفسية منذ البداية، لأن أصل العلم الحصولي هو الفعالية التصويرية لقوة الخيال، أما الأصل في العلم الحضوري هو تجرد وجود الشيء عن المادة وخصائصها. والدليل على ذلك أن الطفل لا يدرك شيئا حتى عن ذاته وحالاته النفسية، رغم أنه يجد واقع ذاته وجوعه ولذاته وألمه، وهنا يجب أن نفرق بين الصور الذهنية والتصورات المرتبطة بالنفس والحالات النفسية التي تدل على العلم الحصولي، وبين العلم الحضوري للنفس بذاتها وحالاتها النفسية حيث لا تتدخل الصور الذهنية، وهو من نوع العلم الحضوري. من هنا كان نقص رؤية السبزواري في تعليقه على مسألة اتحاد العاقل والمعقول عند الشيرازي بأن النفس الإنسانية في البداية هي في مرحلة العقل الهيولاني، وليس كذلك من جميع الجهات، فهي من جهة تعقل الغير هي في مرحلة العقل الهيولاني، ولكنها من جهة تعقل ذاتها والتي هي علم حضوري، فإنها بالفعل لأنها أمر فعلي. فالنفس لا تكون في مبدأها عقلاً هيولانياً بالكلية، وإنما هي تكون عقلاً هيولانياً فقط بالنسبة للمعرفة الحصولية التي تتم من خلال قوة النفس الذهنية، لأنها في بدايتها لا تعلم شيئاً بالعلم الحصولي، لكونها مادية

الحدوث، بمعنى أن يكون لديها الاستعداد للعلم، ولكنها لم تكن بعد عالماً، هذه من جهة العلم بالواقع الخارجي، أو بالغير، أما من جهة ذاتها، فهي تكون عالمة بذاتها علماً حضورياً منذ البداية. فالنفس ليست هيولانية من جميع الجهات في مبدأ وجودها، ولكنها كذلك فقط من جهة العلم بالخارج وحده، لأنها تكون عالمة بذاتها، إذ النفس في بداية حدوثها، وبالنسبة للعلم بذاتها. هي أمر بالفعل، وهذا يتسق، مع ما قلناه آنفاً، من أن رؤية الشيرازي ترتبط بكون النفس عالمة بذاتها في أول الأمر، وحين يحصل لها علم بالغير (العلم الحصولي المرتبط بالخارج)، فإن هذا العلم يكون بمثابة التوسعة لها. أعني أن النفس قابلة للاتساع، نظير ما يكون في الأجسام بناء على الحركة الجوهرية.فالأجسام بناءً على الحركة الجوهرية تتمدد وتتسع كذلك الأمر في عالم النفس. وتقترب رؤية الشيرازي مثلاً من رؤية هيوم الذي على الرغم من عدم إيمانه بوجود النفس، إلا أن الإدراك عنده، أعني الإدراك الذي يوجد في المرحلة الأولى إنما هو إدراك ومدرك، وبالتالي فان إدراك الغير هو إدراك ومدرك أيضاً، فكل إدراك منها هو إدراك ومدرك. وهذا نحو من اتحاد العاقل والمعقول الذي برهن عليه الشيرازي، رغم أن رؤية هيوم وغيره من الذين أنكروا وجود النفس، تختلف في نهاياتها عن رؤية فيلسوفنا، لأن هؤلاء يعتقدون أن تلك الإدراكات وهي المدركات في آن واحد منفصلة عن بعضها البعض، وكل إدراك ومدرك منها مستقلة عن الآخر، والذي هو بدوره إدراك ومدرك كذلك، ولا يوجد مدرك واحد يضم كل هذه المدركات، كما لا توجد بين هذه المدركات المتعددة والمنفصلة عن بعضها البعض وحدة واقعية، وهي عكس رؤية فيلسوفنا التي ترى أن النفس هي وحدة جميع الإدراكات. لذلك كان اتحاد العاقل والمعقول عند الشيرازي معبراً بجلاء عن كون النفس هي في عين وحدتها كثيرة، وفي عين كثرتها واحدة، وهي رؤية تعدت رؤية ابن سينا وغيره، حيث رأي ابن سينا، كما أسلفنا، انه لا وجود لاتحاد العاقل والمعقول، وإنما الوجود هو مجرد انضمام المعقول للعاقل وليس اتحاداً. فالرابطة بين الإدراك والنفس في نظره هي كالعلاقة بين الموضوع وأي عرض من

أعراضه، والتي هي علاقة حلولية، فكما يقوم العرض بموضوعه، كذلك يقوم الإدراك بالنفس، والفرق بينما هو في كون الأعراض في الخارج كالحرارة، والبرودة والبياض، أعراضاً جسمانية، بينما الإدراك عرض وكيفية نفسانية قائمة بالنفس ولا توجد بينهما أي نسبة حلولية[36].

ويعبر الشيرازي عما أوردته تعليقا على العلم الحصولي والحضوري فيما سبق، تعبيراً إجمالياً بقوله: "اعلم أن النفس الإنسانية لا تخلو إما أن يكون علمها بذاتها وقواها وحواسها والصور الكلية المرتسمة في ذاتها والجزئية الحاصلة في آلاتها بمجرد حضور هذه الأشياء بذواتها وبمشاهدة النفس إياها، أو بحصول صور أخرى مستأنفة عند النفس فإذا استئناف أمثلة إدراكية غير أعيانها الخارجية لديها. فعلى الأول يلزم أن يكون "زيد" مثلاً عالماً بذاته وبقواه وما يرتسم فيها إدراكاً لازماً لا ينفك عنه، والحال بخلاف هذا بالضرورة، لأن علمنا بحقيقة النفس وقواها إنما يحصل لنا بالكسب والتعمل بعد الأفكار الكثيرة وترتيب الأنظار العديدة. ثم كيف يكون وجود النفس وقواها في انكشافها لدينا... وأما على الوجه الثاني وهو يخالف مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الإشراقي، يلزم منه أن يكون وصول النفس إلى ذاتها وآلاتها بواسطة أمر آخر غي ذاتها، ويلزم منه حصول صورة الشيء في ذاته، ويلزم حصول الصور الجزئية والأمور المادية في النفس الناطقة، وهي بذاتها مدركة للكليات لا للجزئيات... أما أن إدراك النفس لذاتها بذاتها، فهذا شيء لا شبهة تعتريه... فجميع أنحاء الوجودات لا تنال إلا بحضور أعيانها

---

[36] راجع ما تقدم في هامش 7،6،5،4،3،2،1 من هذا البحث، ونقد الشيرازي لرؤى ابن سينا وغيره من الرافضين لاتحاد العاقل والمعقول وفيما يخص رؤية ديفيد هيوم المذكورة آنفاً، راجع مبدئياً:

Ref., Samuel E. stumpf: Elements of Philosophy, Introduction, library of congress, U.S.A, Mc Graw-Hill, Inc., 1979, pp.242-344. (Texts from Hume's Enquiry Human Understanding.)

وقارن الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 312 وما بعدها.

الخارجية لا بأمثلتها الذهنية، بل لا مثال للوجود الخاص بشيء في الذهن، إنما الأمثلة الذهنية للماهيات والمفهومات. وقد ثبت أن كل صورة ذهنية فهي كلية، وإن تخصصت بألف تخصيص، فثبت أن إدراك هوية الإنسان ونيل ذاته العينية بالكشف الحضوري شيء وإدراك ماهيته شيء آخر..."[37] ويفرق الشيرازي بنحو آخر بين العلم الحضوري والحصولي، وهو نحو علم النفس بقواها وآثارها المختصة فيقول[38]: "إن علم النفس بقواها وآثارها المختصة كعلمها بذاتها يكون بالحضور وإن كان قد يكون بالحصول أيضا، لكن الأول على سبيل الوجوب الدائم، والثاني على الجواز الوقتي، لأن النفس سبب القوى واللوازم، والعلم بسبب إذا كان بنفس وجود فيستلزم العلم بالمسبب كذلك فعلمها بلوازمها وآثارها غير تلك اللوازم والآثار... ومجموع آثار النفس منحصرة في تحريكات وإدراكات. فمن جملة آثارها التحريكية هذه الأفاعيل النباتية مثل الجذب والهضم... الخ. وهي أما من باب الحركات أو من باب القوى والاستعدادات أو من الإضافة والانتقال، والكل أمور عدمية، فالحركة كمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة، والقوة والاستعداد إمكانان لحصول أمر بعيد أو قريب، والإضافة نسبة، والنسبة خارجة عن ذات كل شيء، والأعدام لا صورة لها في الخارج. فمن هنا يعلم أن العلم الحضوري لا يتعلق بالحركات، وما يجري مجراها مما لا صورة لها في الخارج...".

وخلاصة القول هنا أن التفرقة بين العلمين الحضوري والحصولي عند الشيرازي ترتبط جوهريا بعلاقة الذات بموضوع المعرفة، فإذا تركزت هذه العلاقة على تلك المعطيات الأولانية لكل شخص منذ حدوثه ونشأته، على أساس أن حالات الذات الإنسانية لا تخفي عليها، وبالتالي فالذات نفسها غير خفية على صاحبها. فعندئذ يحصل الشخص على هذه المعطيات أو

---

[37] الشيرازي: رسالة أجوبة المسائل الكاشانية (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)، تحقيق وتصحيح حامد ناجي أصفهاني، إنتشارات حكمت، طهران، 1375 هـ، ص ص 4-7.

[38] المصدر السابق: ص 8 وما بعدها.

الأشياء بدون توسط الصورة الذهنية، وهنا يكون العلم حضورياً. أما العلم الحصولي، وهو العلم الذي يتعلق بالصور الذهنية، وبالتالي يتعلق بالوجود الذهني فهو يرتبط أساساً بتلك التصورات التي تحصل لدى الشخص تدريجياً، وذلك بأن قوة الإدراك بعد اكتساب القوة على تصور أو تمثل الأشياء بالتقاط صورها في العالم الخارجي، فإنها تنعطف بذاتها نحو عالم الداخل. وعندئذ تهيء، كما قلت آنفاً، صوراً عن النفس وحالاتها، فتتصورها بالعلم الحصولي. ولهذا أكد فيلسوفنا ضرورة الفصل بين تصور "الذات" واللذة والألم بوصفها علماً حصولياً، وبين الذات نفسها من حيث كونها ذات اللذة والألم بوصفها علماً أو معلوماً حضورياً. وهكذا فالصور الذهنية هي، كما يقول العلامة السبزواري المعلق على الأسفار الأربعة، وأظهر تلاميذ الشيرازي فلسفياً، "... آلات للاحظة الخارجيات، كذلك فإنها من هذه الحيثية ظهورات لها، فهي ليست فاعلة كالمفارقات، ولا منفعلة كالماديات"[39] وعندئذ يصير الوجود الذهني كمعبر عن العلم الحصولي، ترجمة للوجود الخارجي، فهو يقع تجاهه، برغم من أنه أحد قسمي الوجود العام المنقسم إلى الوجود الخارجي والذهني فإنه يتحقق أيضاً بالقياس بمعنى قولنا الوجود إما أن يترتب عليه

---

[39] السبزواري: تعليقات على الأسفار الأربعة، على هامش الأسفار ذاته، م1، ص 264، فالوجود في الذهن هو الوجود الفرضي والظلي، وهو كون الشيء معلوماً، فإنك إذا علمت شيئا، فله ثبوت في علمك بخلاف ما لا تعلمه، فهذا الثبوت وجود له، لكنه ليس بوجود يكون هو به حقيقة متأصلة يصح له أفعاله وأحواله. فإذا تصورت زيدا مثلا، فهذا التصور ثبوت ووجود لزيد، ولكن هذه الصورة ليست زيدا يأكل ويسمع ... إنما هو كالصورة المنقوشة في الجدار فكأنه ظل للموجود الأصيل وهو أصل له. وقولنا في الذهن، نظير قولنا في الخارج، فالمراد به انه موجود في اعتبار الذهن، وبحسب فرضه وهو كونه معلوما، فالمعلومية من حيث هي معلومية هو الوجود الذهني، أعم من كونه بنحو ارتسامه في الذهن أو بنحو آخر، وأعم أيضا من كونه مطابقا للخارج، بل إن الصورة المعلومية المتحدة بالذهن، هي الصورة الذهنية والوجود الذهني. راجع: اللاهيجي (أقاميرزا حسن): زواهر الحكم، (في منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران، في أربع مجلدات)، م3 (من المنتخبات)، تقديم وتحقيق جلال الدين الآشتياني، مركز استشارات، قم، 1378 هـ، ص 308.

الآثار وهو الوجود الخارجي، وإما لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها، وهو الوجود الذهني، والقسمان متقابلان. ومن ثم فالوجود الذهني إنما هو ذهني من حيث مقابلته للوجود الخارجي وعدم ترتب آثاره عليه، وأما من حيث ترتب آثار ما عليه لكونه رافعاً للعدم الذي هو الجهل، وكونه متشخصاً بتشخص الذهن وسائر الآثار كحمرة الخجل أو الغضب وغيرها، فهو من هذه الحيثية وجود خارجي وليس بذهني لترتب الآثار عليه، وعدم كونه مأخوذا بالقياس إلى الخارج. ويرتبط بهذا ضرورة أن كل موجود ذهني فله خارج يقاس عليه، وأن ما لا خارج له لا ذهني له، وهذا يرتبط عند الشيرازي. جوهرياً، بما قلته مراراً، من أن "للممكنات ماهية ووجوداً... وأن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولا وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته ... وأن هذا الوجود مما يتفاوت شدة وضعفاً وكمالاً ونقصاً، وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المترتبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر، فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاد من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيره. فكما أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه، مفارقاً عن المادة، متبرئاً عن الكون والفساد والتغير فعالاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها، ويوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة، مقترناً بها منفعلاً عن غيره، متحركاً وساكناً وكائناً وفاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر (الوجود الخارجي)، فيوجد طوراً آخر ووجود أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً ولا منفصلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً ولا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك (الوجود الذهني).[40] " ففي هذا النص عبر الشيرازي عن ثلاثة أنحاء للجوهر المفارق الذي لا يجري عليه الكون والفساد، والجوهر الذي يجري عليه الكون والفساد، وهو الذي يمثل أشياء العالم الخارجي، ثم الجوهر الذي لا علاقة له

[40] الشيرازي: الأسفار الأربعة: م1، ص 264.

أصلاً بهذه التصورات، وهو الوجود الذهني، من حيث كونه ممثلا للعالم الخارجي بوصفه أثراً له، يحمله الذهن كصورة عقلية حصولية مترجمة لهذا العالم. ومن هنا كان للنفس الإنسانية عند الشيرازي "... الاقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة... فلها اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكوين الصور الكونية القائمة بالمواد."[41] ، ويرتبط هذا بنحو الاتحاد بين الذات الفاعلة والموضوع المنفعل عنها، بحيث أن "كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها. وليس من شرط حصول شيء لشيء لأن يكون حالاً فيه ووصفاً له، بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه بنحو الحلول والوصفية... وكل صورة حاصلة لموجود مجرد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة بذاتها أو لا ومناط عالمية الشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم، فيكون حصولها كعلم النفس بذاتها أو غيره. فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له. فللنفس الإنسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية... وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل (الأمر إلى مالا نهاية) ..."[42].

وهكذا فمعرفتنا بغير ذواتنا لا يتم إلا بالعلم الحصولي، وهذا العلم وحده، وهو ما يعنى الوجود الذهني. فوعينا بالأشياء يتم بالصورة التي تنتقش صورها في أذهاننا، فالذي نتوفر عليه بشكل مباشر، وبلا واسطة، وله صلة وجودية بذواتنا إنما هي تلك الصور، غير أن هذه الصور تحاكى الوجود الخارجي، وتكون بمثابة مرآه له. وهذا يعنى أن ظهور هذه الصور لأنفسنا هو بذاته عين ظهور الوقائع الخارجية، وبالتالي فحصولها في أذهاننا يعادل الكشف عن

---

[41] المصدر السابق: الموضع السابق.

[42] المصدر السابق: ص 265 وما بعدها.

مفردات الأشياء الخارجية. ومن ثم كانت العلاقة بين الصور الذهنية والأشياء الخارجية، هي أن الصور الحاصلة في الذهن هي نفس ظهور الأشياء الخارجية وانكشافها، فهناك نوع من التطابق بينهما، ينصرف إلى أن حقيقة العلم والإدراك أو الوعي بالأشياء الخارجية إنما هو، كما أسلفت مراراً، حصول ماهية الشيء الخارجي في الذهن، أعنى حينما يحصل لدينا علم بشيء ما، فإنه يحصل لذات وماهية ذلك الشيء وجود آخر في أذهاننا هو ما نسميه بالوجود الذهني، لهذا يرى الشيرازي وكذلك السبزواري من بعده[43]" أن علة حصول التفاتنا نحو الخارج، على أثر صورة شئ معين في الذهن، وتضحي هذه الصورة كمرآه تحكى عن الخارج وتكشفه لنا، هي أن الصورة الذهنية عبارة عن ظهور لماهية وذات الشيء، وعلة كون هذه الصورة ظهوراً لماهية خارجية، هي أن عين هذه الماهية حصل لها، في الحقيقة، وجود آخر على مستوى الذهن، يعني حينما يتصور مثلاً الإنسان أو الحجر... يحصل في أذهاننا... وجود واقعي. إلا أن سنخ وجود الإنسان الخارجي أو الحجر الخارجي إثنان ونوعان" والواقع انه كما أشرت آنفاً أن هناك تغايراً بين الوجودين الخارجي والذهني، وأنهما ليس متطابقين بملاحظة الوجود. وهنا فإذا لم يتطابق الوجودان، فلا يمكن أن يكون هناك تطابق كذلك بين ماهية الشيء في الخارج، وماهيته في الذهن. وهنا لا يبقى فرق يذكر بين العلم والجهل المركب، بل ستصبح كل العلوم جهلاً مركباً، بل سنعجز عن الكشف

---

[43] المصدر السابق: ص ص 313 –317، قارن السبزواري: شرح غرر الفرائد أو شرح منظومة الحكمة، قسم الأمور العامة والجوهر والعرض، تحقيق مهدى محقق وتوشي هيكو ايزوتسو، جـ1، ط1، طهران، 1981م، ص ص 58 – 68، قارن أيضاً مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، في أربع مجلدات، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، طهران، 1413هـ، م2، ص ص 7 – 36، اللاهيجي (أقاميرزا حسن): اللاهيجي أقاميرزا حسن: زواهر الحكم، ص 308 وما بعدها وأيضاً: الطالقانى (محمد نعيما): أصل الأصول (في منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران أربع مجلدات، م3، ص 456 وما بعدها، أية الله حسن زاده الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، قم، 1375 هـ، ص ص 10- 13.

إدراكياً عن عالم الواقع بأي نحو، وتظل صورة العلم والإدراك كسائر الحالات النفسية مثل الألم واللذة. ومن ثم فإذا كان ما في أذهاننا عن الأشياء في الخارج لا وجود له بالفعل، بل ما هو موجود في الخارج إنما هو ذوات أخرى.

عندئذ لا يكون هناك أي نوع من التطابق بين الذات والموضوع أو العاقل والمعقول أو العلم والمعلوم وبافتراض عدم التطابق هذا، فلا يبقى لدينا دليل على أن هناك شيئاً في الخارج، فبسلب كون العلم حكاية للواقع، فسوف تصبح جميع أفكارنا قرينة الجهل والظلام. وعندئذ فإن أفكار التطابق بين العلم والمعلوم ماهوياً، إنما هو إنكار لكشف العلم عن الواقع الخارجي، وهو الذي يعادل، في جوهره، أن العلم يصير مساوياً للجهل المركب، مما يدفعنا منطقياً إلى إنكار العلم الموضوعي الخارجي عن دائرة الذهن، وهو ما يؤدى إلى نزعه لا أدرية سوفسطائية واضحة. لهذا أصر الشيرازي في رفضه لإنكار الاتحاد بين العالم والمعلوم، ومن بعده السبزواري على أن للشيء ماهية، غير كونه في الأعيان، وهو الوجود الذي يترتب علية الآثار المطلوبة منه، كونُ آخر بنفسه وماهيته، هو الوجود الذهني وهذا الوجود ليس هو وجود الطبيعة "فذلك للإنسان الذي في الخيال ليس فرد الإنسان ولا الجوهر، بل ذلك الوجود أيضاً إشراق من النفس وظهور له، كما في ذلك الوجود الإحاطي الذي للكلى العقلي."[44] لهذا السبب كان العلم علمين حصولي يعبر عنه التصور بحصول صورة الشيء في الذهن أو الصورة الحاصلة فيه، وحضوري وهو ليس بالتصور، ولكنه علم يقوم على البداهة، أي بداهة تصور الوجود أو العلم به، على نحو لا يرتبط بالوجود الخارجي.

والواقع أن مسألة الوجود الذهني، لم تظهر في الفلسفة اليونانية، باعتبارها بحثاً مستقلاً ولكنها ظهرت مع تطور الفلسفة الإسلامية، فالكندي والفارابي وابن سينا والسهروردي الإشراقي لم يواجهوا هذه المسألة بشكل مباشر، مع أنهم تعاملوا مع الموضوعات التي ترتبط بها، كالعقل والمعقول، والنفس، وإنما

---

[44] السبزواري: غرر الفرائد في شرح منظومة الحكمة، ص 64.

انبثقت فكرة الوجود الذهني ربما لأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية مع فخر الدين الرازي في كتابه "المباحث الشرقية" الذي ناقش فيه هذه المسألة[45]. وبعد ذلك استفاض القول فيها نصير الدين الطوسي في كتابه "تجريد الاعتقاد وشرح مسألة العلم"[46] ثم أصبحت المسألة إشكالية بين مؤيد لها ومعارض، خلال مناظرات حادة بين علماء المسلمين: فلاسفة ومتكلمين. أما فلاسفة أوروبا في العصر الحديث فبحثوا في حكاية الفكر أو المعرفة بالواقع، فصاغوا هذه المسألة في باب " قيمة المعرفة، رغم أنهم لم ينفذوا إلى عمق المسألة من الوجهة الفلسفية كما فصلها فلاسفة المسلمين خاصة الشيرازي، فأبحاثهم انتهت في الأغلب إما إلى نوع من المثالية، أو إلى نفي القيمة الواقعية للعلم. فباركلي مثلاً لم يؤمن بوجود واقعي للمحسوسات، ولم ير أن العالم الخارجي منشئ للحس، واتخذ مع ديكارت من خطأ الحواس دليلاً لإثبات أن الحس ليس دليلاً على الوجود الخارجي للمحسوسات، وبالتالي فقد رأى أن للتصورات الذهنية وجوداً حقيقياً، فإدراكي هو الذي يضع الوجود، فإدراك الآدمي يتطلب بالضرورة مدركاً هو النفس، ولقد طرح باركلي نفسه بوصفه مفكراً نافياً لوجود الأشياء، ولكنه يرى أننا إذا فرضنا بدقة (أ) كموجود، فسوف يعني أن إدراك (أ) بوصفه وجودا، فإذا قلنا السماء أو الأرض موجودة، فالحقيقة في هذه القضية تعني أننا توفرنا على علم هذا النحو، فالتوفر على الوجود يعني الوجود في إدراك المدرك، وبرغم قوله: أن الحس منشئ العلم، لكنه عاد إلى القول بأن الوجود الخارجي للشيء ليس هو الأصل في الحس، بل النفس كقوة مدركة تستمد إدراكها الحسي من الله تعالى، أي أن هناك ذاتا أخرى تخلق في أذهاننا هذه التصورات بالترتيب والنظام الخاص، وهي ذات الله تعالى[47]. وكذلك شوبنهور الذي ذهب في كتابه "العالم

---

[45] فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، م1، ص 40 وما بعدها.

[46] الطوسي: شرح مسألة العلم، ص 26 وما بعدها.

[47] باركلي: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقديم د.يحيى هويدي، دار الثقافة بالقاهرة، 1976، المحاورة الأولى: ص ص 27 – 94.

كإرادة وتمثل" إلى إنكار المعلومات والتصورات العقلية التي قال بها ديكارت، بل ذهب إلى أن الحس منشأ كل التصورات، ومبدأ كل العلوم، وعندما رأى أن العالم ليس سوى تمثلي، أي تمثل الذات، فلم يكن يعني إلا أن العقل يتصرف في معطيات الحس. لكنه عاد فأنكر حقيقة جميع المعلومات، ورأى أن العالم المادي الذي ندركه بالحس والعقل، إنما هو عالم ذهني خالص، وهو بذلك يذهب إلى أبعد من باركلي، الذي جعل لوجود الذات المدركة والإدراك وجوداً حقيقياً، أما هو، أعني شوبنهور، فلم يجعل لظاهرتي الحس والعقل معا أية حقيقة، لأنه وجد أن الشيء الحقيقي الوحيد في هذا العالم هو الإرادة، فهي عنده حقيقة الكون. والإنسان يدرك حقيقته التي هي الإرادة، دون وساطة من الحس أو العقل، لأنه اعتبر الإرادة في ذاتها حقيقة مطلقة ومستقلة بالذات، وبالتالي جعلها خارجة عن حدود الزمان والمكان. وعلى ذلك رد حقائق الكون جميعا للإرادة، وجعل هذه الحقائق درجات لها. وهكذا فبرغم أن شوبنهور لا يرى لعالم المعارف حقيقة، فلهذا يعد مثالياً، يؤمن بعالم حقيقي، وراء المعارف أو المعلومات، لا يدرك بالحس أو بالعقل، وهو عالم الإرادة، ولما كانت الإرادة لا تُظهر أفعالها إلا في عالم الواقع، فإنه يصير واقعياً من هذه الجهة، وهو نوع من التناقض الذي تظهره فلسفة شوبنهور[48].

هذا إلى جانب السوفسطائيين وأفلاطون في الفلسفة الأوروبية (أو اليونانية) القديمة الذين أنكروا جدوى العالم المادي أو الواقع المادي وجدوى الحواس في تشكيل المعرفة أو الصور الذهنية. فحقيقة السفسطة على طول الفكر الأوروبي ترتبط بإنكار العلم والمعرفة، بإنكار الإدراك المطابق للواقع، حتى ديكارت أبو المثالية الحديثة شك في المحسوسات والمعقولات والمنقولات – كما فعل ابن

---

[48]Schopenhaur (Arthur): The world as will and representation, trans. By J.payne, 2. Vol., N.y 1958, pp. 71-87.

قارن د.عبد الرحمن بدوي: شوبنهور، دار النهضة العربية، ط3، 1965م، ص ص 98-105

سينا والغزالي في الثقافة الإسلامية – وقال مع ذاته: لعل الحقيقة لا تتطابق مع ما أحس به وأفكر به أو ما هو المنقول لي، فكل أفكاري بما في ذلك مبدأ عدم التناقض والهوية باطل، ثم انتهى من الشك إلى يقين الكوجيتو، الذي يرتد لابن سينا، والتي تلخصه عبارة "أنا أفكر إذن أنا موجود" بحيث أن الفكر هو الذي يضع الوجود، وهو ما يؤدي إلى نوع من الذاتية العقلية المغلقة التي يبني على أساسها الواقع ذاتيا، من خلال الفكر. ومن هنا صارت المثالية رهينة القول بأن تلمس الواقع لا يؤدي إلا إلى الإدراك، فليس هناك إلا نحن وفكرنا. وفي مقابل هذا الاتجاه المثالي ظهر الاتجاه التجريبي المادي الذي يمثله جون لوك وديفيد هيوم، أما الأول فقد ذهب في نظريته إلى أن كل المفاهيم والمعاني التي في ذهن الإنسان، إنما ترد إلى الذهن من الخارج، فذهن الإنسان صفحة بيضاء لا يحتوي على شيء ودوره كدور آلة التصوير التي تنعكس عليها الصور الخارجية، التي ترد إليه بطريق الحواس، حيث تضع نقوشها على صفحة الذهن الخالي، وإذا كانت آلة التصوير تلتقط صورها من خلال العدسة وحدها. فإن الذهن البشري له طرق متعددة لالتقاط الصور، وهي الحواس التي تصلنا بالعالم الخارجي، وليس للذهن دور بعد ذلك إلا التجزئة والتركيب والتجريد والتعميم. ومن هنا كانت الصور الواردة للذهن إما صور مباشرة من الخارج، حيث لا يجري عليها الذهن أي تغيير، لأنه يحتفظ بها كما هي، وإما صور ترد إليه بشكل مباشر ليجري عليها الذهن التجزئة والتركيب، أو يتعدى ذلك إلى التجريد والتعميم ولا يوجد في الذهن إلا هذين النوعين من الصور وهذا هو ما قصده لوك بقوله: لا وجود لشيء في العقل إن لم يكن لذلك الشيء وجود في الحس[49]. أما ديفد هيوم فيرى أن الصور المعتبرة

---

[49]John Locke: An Essay concerining Human understanding, with the notes and illustration of the author, the world library, London, 1920, book II, ch.1 (of Ideas in General and their original), and ch. II (of simple Ideas) ch. III (of Ideas of one sense).

في الذهن، هي ما يرد إلى الذهن من خلال الحواس، وبرغم أننا يمكن أن نجد في نظريته إشارة إلى قبول الصور الأخرى التي ترد من خلال الحواس، إلا أنها لا تعتبرها ذات قيمة. إن نظرية ديفيد هيوم لا تحصر ما في الذهن بالحواس فقط لأن الذهن يضم خليطاً من الصور الواردة عن طريق الحواس وغيرها، إلا أنها لا تهتم بالصور الأخرى التي ترد عن طريق الحواس، لأن اهتمامها منصب على الصور الواردة عن طريق الحواس[50]. وفي محاولة رأب الصدع بين الاتجاهين المثالي والتجريبي، حاول كانط وضع نظريته في المعرفة الترنسندنتالية حيث قسمت نظريته المعاني والمفاهيم والصور الذهنية إلى شقين: الأول هو الصور والمعاني والمفاهيم التي ترد من الذهن مباشرة من الخارج. والثاني: المعاني والصور الموجودة في العقل والذهن بصورة قبلية لأنها ليست مكتسبة من الخارج وليس لها أي ارتباط به وهي التي سماها كانط بالمقولات التي أطلق عليها الغزالي قبله مصطلح الكليات. وهذه المقولات هي مجموعة من المعاني والمفاهيم الجاهزة أو القوالب ولو على شكل أمور بالقوة، لأنها قبلية على التجربة وغير مستمدة من الخارج بأي شكل. وهذه المقولات غير كافية وحدها لإنتاج المعرفة، لأنها تحتاج لنوع آخر من المفاهيم والمعاني (العيانات الحسية) التي يستمدها الذهن من الخارج بشكل تدريبي، ومن خلال التركيب والتأليف بين الصور المستوردة أي العيانات الحسية والمقولات القبلية ينتج الذهن المعرفة. لكن الفلسفة الكانطية النقدية إنتهت إلى رد كل شيء إلى العقل الذي تدور في فلكه كل العيانات الحسية التي تأتي إلى الذهن

راجع أيضاً د. عزمي إسلام: جون لوك، مجموعة نوابغ الفكر الغربي، رقم 16، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ: ص ص 47 – 115.

[50] David Hume: An Enquiry concerning Human understanding, from the origin of Ideas (Lasalle, III: The open court publishing co., 1927). Reprinted by permission of the open court publishing co.

من الارتباط المباشر، عن طريق الحواس، بالواقع العيني المباشر. وهذه العيانات تقوم أولا وأخيرا على الشروط الأولانية القبلية للمعرفة، أعني المقولات[51]. أما نظرية المعرفة عند هيجل فقد هدمت الجدار بين الذهن والواقع الخارجي، كما نفت الثنائية بينهما. ولهذا رأى هيجل أن إشكالات المعرفة إنما نشأت من القول بثنائية الذهن والواقع الخارجي فاعتبار الذهن شيئاً، والواقع الخارجي شيئاً آخر، آثار الأسئلة والإشكالات، ومنها القول: هل تعني المعرفة أن ما في الذهن ليس إلا إنعكاساً مباشرا للواقع الخارجي، أم أن للذهن أموراً فطرية أو قبلية، وحين يكتسب الصور من الخارج، تتحقق المعرفة من مجموعهما ؟ - لهذا وحد هيجل بين الذهن والواقع، فاعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة، فكل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي، بمعنى أن الذهن نفس الواقع، والواقع نفس الذهن، ولهذا فالقول بأن ما في الذهن إنعكاس لما هو في الواقع بشكل مباشر باطل، كما أن القول أن ما في الذهن هو مجموع ما يرد إليه من الواقع مباشرة، مع وجود القوالب أو المقولات القبلية في الذهن باطل أيضاً، إذ الحقيقة عند هيجل أنه في عالم الوجود يتحد ما يسمى بالذهن أو حسب التعبير الهيجلي الفكر مع ما يسمى بالواقع الخارجي، في شيء واحد، فالفكر وغيره ليسا شيئين، أعني أن الفكر والمادة ليسا شيئين، إذ الفكر يكون مادة، والمادة تكون فكراً. والفكر عند انفصاله عن ذاته، يصير مادة، كما أن المادة تعود إلى نفسها، فتتحول إلى فكر في مرحلة الكمال، فهما مرحلتان لحقيقة واحدة، فها هنا واقعية واحدة تتجلى في صورتين. وهكذا نفى هيجل ثنائية العارف والمعروف، فالعارف عين المعروف، والمعروف عين العارف. ومن هنا صارت المقولات الهيجلية عكس المقولات الكانطية التي هي مقولات ذهنية قبلية أولانية في مقابل العين

---

[51] كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة د. موسى وهبة، مركز الإغاء القومي، لبنان، بدون تاريخ، راجع، ص 96 وما بعدها.

الخارجية أو الواقع الخارجي، أما مقولات هيجل فهي في ذات الوقت ذهنية وعينية واقعية، لأنه لا فرق لديه بين الذهن والواقع المتعين[52].

والواقاع أن الحسيين لم يفكروا بشكل صحيح في المعرفة، لأنهم قدموا تفسيراً تبسيطياً لهذه لمسألة العقلية العميقة، حين زعموا أن دور العقل أو الذهن يشبه دور آلة التصوير، ولهذا لم يتمكنوا من التقدم خطوة واحدة نحو حل المسألة، وعجزوا عن تحديد مصدر الصور والمعاني الأخرى في الذهن، التي لم ترد بالحواس كما واجهوا نفس المشكلة في تفسير الاستدلالات والتصديقات التي في الذهن، ولم يستوردها من الخارج مباشرة. والمأزق الذي لم يكتشفه الحسيون يتعلق بأن عمل الذهن ليس مطابقاً للواقع الخارجي على الدوام، فربما كانت فعالية الذهن بعكس ما يجري في الواقع أحياناً. ومع ذلك تتحقق للذهن معرفة صحيحة وواقعية، كما نرى مثلا فاعلية العين التي ترتسم على شبكيتها الصور الخارجية مقلوبة، مع أن الإنسان يرى الأشياء بصورة صحيحة، كما هي أمامه في الواقع، إذا كانت العين، في الأصل، سليمة. والدليل على تهافت الرؤية الحسية في المعرفة يضيق به هذا المقام، والخلاصة تتمحور حول سؤال الحسيين، بكيف يمكن للذهن مثلاً أن يقوم بنوعين من الاستدلال، الأول مطابق للواقع حيث نستدل بوجود العلة على وجود المعلول وهو ما يسمى البرهان اللّمي، أما الثاني فهو استدلال عكس الواقع عندما نتعرف على وجود العلة بواسطة معرفتنا بوجود المعلول. ففي مقام الذهن (فيما يرتبط بالمعرفة) يكون علمنا بالمعلول علة لعلمنا بالعلة، وعلمنا بعلة المعلول إنما هو علم بالمعلول أيضاً، وهو ما يسمى في الفلسفة بالبرهان الإني الذي يعني الاستدلال بالمعلول على وجود العلة؟ غير أن الذهن لا يكتفي بذلك وإنما يتمكن من الانتقال من معلول لآخر، إن كانا معلولين لعلة واحدة، لأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلولان، وعلم الذهن بأحدهما، يجعله يعلم بالآخر، في

[52] راجع هيجل: ظاهريات الروح، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء، القاهرة، 2002م، ص ص 127 – 131.

الوقت الذي لا تكون بين المعلولين علاقة مباشرة، مثل وجود شيء يكون علة للحرارة والحركة معاً، فملاحظتنا للحرارة تجعلنا نجزم بالحركة دون شك والعكس بالعكس، مع أنه قد لا تكون بينهما علاقة مباشرة، لأن كليهما يرتبطان معاً بشيء ثالث هو العلة، وكل واحدة منهما يرتبط بالعلة مباشرة. فالذهن هو الذي يجعل بينهما رابطة مباشرة بحيث أنه إذا علم بهذا المعلول (الحرارة) سيعلم حتماً بالمعلول الآخر (الحركة). أما كانط في المعرفة الترنسندنتالية الكوبرنيقية، فإشكاله الأساسي يتمحور حول الكيفية التي يمكن أن تتحقق بها المعرفة عند ضم الصور المكتسبة من الخارج مع المقولات أو القوالب القبلية في الذهن. إذ لو كانت المعرفة، هي انعكاس مباشر للخارج في الذهن، فالمسألة هنا واضحة، لأن المعرفة الذهنية قد تكون صورة مباشرة لما هو في الخارج. أما وفقا لما يقول كانط، في تفسيره للمعرفة، فكيف تتحقق المعرفة من هذين النوعين، ما يرد للذهن عن الحواس من الخارج، وبين المقولات الذهنية القبلية الأولانية؟ - فإذا كانت المعرفة عبارة عن مجموع المادة والصورة، الأولى ترد من الخارج، والثاني عبارة عما يضيفه الذهن من القوالب الجاهزة بصورة قبلية لديه لهذه المادة، فكيف يمكن للأمور الذهنية، التي لا علاقة لها بالخارج، أن تكون ملاكا لمعرفة الخارج؟ كيف ترتبط آلية الذهن الأولانية اللامكتسبة أصلاً، بما يأتي إليها من نوافذ الحس، عن الواقع من عيانات حسية؟! ذلك أن ما يرتبط بالخارج كما يقول كانط، هو مادة المعرفة، وليس المعرفة ذاتها، التي هي موجودة لديه، والتي يعتبرها نتاجا لتركيب مادة المعرفة وصورتها القبلية، في حين أن مفهوم المعرفة يعني وجود نوع من الوحدة بين المعرفة والخارج، لأننا لو فرضنا انفصال المعرفة عن الواقع الخارجي، فلن تتحقق المعرفة على الإطلاق. أما الإشكال الذي يواجه نظرية هيجل المعرفية بشكل أساسي، فهو مشكلة الخطأ الذهني، فالذهن كثيرا ما يخطئ، ولا خطأ في عالم الواقع العيني، بل لا معنى للخطأ في عالم الواقع العيني، وعندئذ يلزم من اتحاد الذهن والواقع العيني، وهو الأمر الذي قال به هيجل، استحالة الخطأ الذهني، مع أن الخطأ الذهني من الأمور الواردة

المسلم بها ولا يمكن إنكارها على أية حال. ورغم أن هيجل حاول حل هذا الإشكال بقوله بتكامل الحقيقة، وهي التي تقوم على أن كل فلسفة في العالم هي حقيقة، لأنها تفسر مرحلة من مراحل الواقع، فالفلسفة والواقع متكاملات ففلسفة أفلاطون حقيقة، وكذلك فلسفة أرسطو، لأن الواقع يصير نحو التكامل، وكل فلسفة تمثل مرحلة من مراحل تكامل الواقع، وبتكامل الواقع تتكامل الفلسفة أيضاً. وهكذا تصل بنا فلسفة هيجل إلى محو الخلاف بين المعرفة والوجود، لأن جدل المعرفة هو جدل الوجود، وأن كل مقولة من مقولات اللغة قد أصبحت هي نفسها مقولات الوجود، فليس هناك تمايز بين الفكر والوجود أو بين المعرفة والوجود الفعلي[53]. غير أن هيجل بحديثه عن تكاملية الحقيقة، كما مر، لم يحل الإشكال، ولم يقدم لنا تفسيراً صحيحاً في ضوء نظريته للخطأ الذهني، لأننا نلاحظ مثلاً في زمان واحد، أن مذهبين فلسفيين، يخالف كل واحد منهما الآخر بصورة جذرية ومطلقة، والبديهي أن يكون أحدهما مخطئاً والآخر مصيباً، على الرغم من أن هيجل يعتبر أي منهما لحظة من لحظات الوعي التي يجب أن يتخطاها الجدل العقلي لكي يصل في النهاية إلى الفلسفة المطلقة أو المطلق حيث لا تناقض.

وأخيراً فانقسام الوجود إلى ذهني – موضوعي (خارجي) إنما يدرس عادة كواحد من التقسيمات التمهيدية للوجود، كما يناقش تحت عنوان الوجود والعدم، ذلك أن فلاسفة المسلمين بعامة تبنوا فكرة أن الإدراك والعلم يمكن في حضور ماهية الموضوع قبل الذات، بعبارة أخرى: فالذات تحدث ماهية ما في الذهن عن طريق فهم أو تصور أو إدراك موضوع. والشيرازي نفسه يثبت أن هناك وجود وحضور للموضوعات، بمعنى أن للأشياء سوى هذا النحو الخارجي الموضوعي، أو الوجود الظاهر، والظهور المكشوف لكل واحد من الناس، وجوداً آخر أو ظهوراً آخر هو الوجود الذهني حيث تصير النفس خلاقة للصور ومظهرة

---

[53] راجع د. ذكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، جـ1، مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة، 1970م، ص 462.

لها من مكامن غيبها وخفائها إلى مقامات ظهورها، في المدارك العقلية والمشاعر الحسية[54].

وهذا هو معنى ما أشرت إليه آنفاً من أن الوجود ونفس الماهية، له نماذج وأنحاء عديدة من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب عليها من الآثار والخواص ما لا يترتب على غيرها، ذلك أن الوجود يتفاوت شدة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وتبعاً للحركة الجوهرية[55]. فالوجود الذهني أو حضور الصور الذهنية في الذهن، هو عند الشيرازي لا علاقة له بالقسمة الثنائية جوهر — عرض، لأن الوجود الذهني يوجد ما بعد المقولة، لأنه يتحد بالوجود ذاته، لأنه في هوية معه. وإذا كان الوجود الذهني هو الصورة العقلية في الذهن، فكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل إن حصولها في نفسها هو نفس حصولها لفاعلها. غير أنه يمكننا هنا أن نثير اعتراضا على نظرية الشيرازي في الوجود الذهني باعتبارها إحدى متولدات مبدأ أصالة الوجود الذي هو مركز الدائرة في الفلسفة الشيرازية ككل. ومؤدى هذا الاعتراض، أن منهج فيلسوفنا، كما عرضناه آنفاً، يطابق نظرية أصالة الماهية لأن الماهية تبعاً لما تقدم، يمكن أن تظهر ذاتها في أنحاء مختلفة من الوجود، سواء أكان الوجود موضوعياً أو ذاتياً ذهنياً، وبالتطابق مع هذا المنهج، فإن عملية الإدراك يمكن تفسيرها على أنها إدراك للماهية في ذهن العارف وعلى حين يصير الوجود عدما أو لا شيء، فإن محدثات القوة الذهنية للعارف، وكذلك الحقيقة الموضوعية تصبح من الماهيات لا الوجود. وعندئذ يمكن للماهيات أن تظهر في عوالم مختلفة داخلية وخارجية، على حين أن الفكرة الذهنية تتجرد من أنحاء مختلفة للوجود بوساطة ظهورات مختلفة للماهيات. والواقع أن الشيرازي نفسه كان نصيرا لهذا المذهب الماهوي عندما

---

[54] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص 263.

[55] المصدر السابق: ص ص 264 — 265.

كان تلميذا للميرداماد، كما قال هو نفسه في كتابه المشاعر[56]، كذلك الأسفار الأربعة، إلا أن اكتشافه لتعاقب الوجود الناتج عن الحركة الجوهرية، هو الذي أخرجه من ذلك المأزق أو الاعتراض الذي وجهناه لنظريته آنفاً.

وبهذا الاكتشاف أحدث الشيرازي انقلاباً في عالم الفلسفة أنطولوجياً وأبستمولوجياً، وهذا الانقلاب ليس إلا ثورة لا تقل في خطورتها عن اكتشاف الغزالي قبلة لمفهوم الشيء في ذاته في كتابه المضمون الصغير، والذي به تحددت لأول مرة في تاريخ الفلسفة، الحدود الزمكانية للعقل النظري بوصفه أنا منطقية مشروطة بشروط الأنا المتعالية، وهو ما أعاد بناء الميتافيزيقا أنطولوجياً بوصفها علماً[57]. وهنا توصل الشيرازي إلى أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين، أعني في الواقع العيني، وأن مراتبها الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجب.

وليست الماهيات أمور مستقلة حيال هذه الوجودات أو هويات قائمة بذواتها، بل إنما هي شئونات لذات واحدة، وتطورات لحقيقة فاردة[58]. وعلية انتهى الشيرازي إلى أن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً انتزاعياً مصدرياً ذهنياً، لكن أفراده وملزوماته أمور عينية، كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة. فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده، كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده، لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواءً اختلفت بالذات أو بالمراتب الكمالية والنقصية، شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له، ثم يلزم

---

[56] الشيرازي: كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ، ص 71، والأسفار الأربعة م1، ص49 حيث يقول الشيرازي "وإني كنت شديد الذب عن اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني ربي وانكشف لي أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة ...".

[57] راجع د. عادل محمود بدر: التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنقذ، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع بطنطا، 1999م.

[58] الشيرازي: الأسفار الأربعة: م1، ص 49

الجميع في الذهن الوجود العام البديهي، أما الماهيات فمعان معلومة الأسامي والخواص[59]"، وهكذا فإن مفهوم الوجود العام البديهي إنما هو

[59] المصدر السابق: الموضع السابق، والواقع أن البحث في الوجود الذهني هو في حقيقته بحث عن كيفية إدراكنا للأشياء ومطابقة صورها العلمية بها، أعنى أنه البحث عن الكيفية التي نعلم بها الأشياء وتعقلنا إياها، ونحو مطابقة صورها العلمية بها، فالعلم والتعقل والإدراك معنى واحد. فلا نزاع مثلاً حول وجود النار في الخارج وما لهذا الوجود من أحكام تظهر عنها، وتصدر عنه آثارها من الأحراق أو الإضاءة، وهو الوجود العيني الخارجي الأصيل، ولكن النزاع يدور حول هل يوجد للنار وجود آخر سوى هذا الوجود العيني، بحيث لا تترتب به عليها تلك الأحكام أو الآثار أم لا؟ – إن هذا الوجود الآخر هو الوجود الذهني، وهو وجود غير أصيل، لأننا نعبر عنه، وفقاً للشيرازي، على أنه الظهور الظلي للأعيان، وهو في الحقيقة العلم بالأشياء، من حيث أن الصورة العلمية تقاس على الواقع الخارجي، وهو ما يسمى بنحو آخر العلم الحصولي أي حصول العلم = = بحقيقة الأشياء جملة. لهذا السبب فرق العلم الحضوري الذي يعبر عن أن حقائق الأشياء حاضرة عند الأذهان، والعلم الظلي الذهني الحصولي الذي يرتبط بعلم الأذهان بالأشياء الخارجية أي الوجود الذهني، فهو في حقيقته ماهية الشيء وصورته الحقيقة المقيسة إلى الخارج، لهذا كان علم النفس مطلق حضوري ولكن الصور التي تنشأها على أوزان الأعيان الخارجية، لكي تكون حاكية عنها تسمى عند الشيرازي وغيره بلحاظ المحاكاة علماً حصولياً ووجوداً ذهنياً، وهو غير علم النفس بذاتها الذي هو علم إشراقي حضوري وليس بصوره، ويعنى أن علم النفس بذاتها ليس سوى ذاتها كما قال الشيرازي في كتابة المبدأ والمعاد، بتصحيح جلال الدين الآشتياني، وإشراف د. سيد حسين نصر، إيران، 1976م، ص 80 وما بعدها، وهنا فالأمر منقسم إلى قسمين: وعى الذات المدركة بذاتها ووعيها بغيرها، والثاني هو الذي يتعلق بالوجود الذهني، فالذي لا ريب فيه أننا نحمل وعياً بذواتنا ووعياً بالأشياء الخارجية، وهو الأمر الذي يدفعنا دفعاً إلى نحو الوجود العقلي أو الذهني للأشياء، وعلاقة الوعي بالشيء في الخارج الذي له علاقة بالذهن. وعموماً فإن العلاقة الخاصة العميقة بين الإدراك والشيء المدرك هي علاقة ماهية، بحيث يكون العلم هو حضور ماهية المعلوم لدى العالم. لكن الشيرازي يرى أن ذهن الإنسان يدرك معنيين لكل شيء الأول هو ماهيته والثاني هو وجوده، فمثلاً الماء له طبيعة معنية، فإذا قلنا ما هو ؟ نجد جواباً على هذا السؤال، وهكذا الحال بالنسبة للتراب، يمكن أن نجيب عنه على السؤال بما هو ؟ كما أن لكل من الماء والتراب وجود أيضاً وأنهما يشتركان معاً بالوجود، لا في الماهية. فالماهيات من صنع أذهاننا، فالذهن يلتقط صورة للشيء، أما الشيء الذي تترتب عليه الآثار والذي يشكل بناء العالم هو الوجود وليس الماهية، ولذا فالوجود والماهية لا يمكن أن يكون كل منهما موجوداً، كما دلت براهينه المطولة على طول كتابه الأسفار وعرضه. وكذلك لا يمكن أن يكون كل منهما غير موجود كما قال اتباع السوفسطائيين، إذن لابد من وجود أحدهما دون الآخر،

اعتبار ذهني ولا تحقق له في الخارج، فهو ليس كالإنسان الموجود في الخارج بوجود خارجي، وفى الذهن بوجود ذهني. لهذا فرق الشيرازي بين الوجود باعتباره أمر حقيقي في كل شيء وبين الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواءً كانت موجودية الوجود أو الماهية، حيث الموجودية نسبة، وهذه النسبة للوجود الحقيقي إلى نفسه كنسبة الشيء إلى نفسه ولوجود الماهية،كنسبة الشيء إلى غيرها. وعندئذ تكون نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان، والأبيضية إلى البياض، ونسبته إلى الماهية كنسبة الإنسانية إلى الضاحك، والأبيضية إلى الثلج.

إن محصلة المناقشة السابقة تتمحور حول القول بأن العلم بالنفس ليس مادياً، إذ النفس ذاتها علم بذاتها، أي أن واقع العلم والمعلوم بالنسبة للنفس أمر واحد، ومن هنا ميزنا فلسفياً، بين هذا اللون من الإدراك عن غيره من الإدراكات، فتميز العلم بشكل مطلق إلى نوعين: العلم الحضوري الذي يعبر عن حضور الوجود المعلوم لدى العالم، والمعقول لدى العاقل، والمعروف لدى العارف، والعلم الحصولي الذي يعبر عن حضور ماهية المعلوم لدى العالم، وهو

← فأحدهما موجود والآخر يصنعه ويجسمه الذهن، وانتهى الشيرازي إلى أن الوجود هو الأصل، وهو حقيقة واحدة واسعة. ولذا كان معنى حصول الأشياء في الذهن هو حصول ماهياتها ومعانيها لا وجوداتها الخارجية، لاستحالة انتقال نحو الوجود الخارجي إلى الذهن، وإلا لصار الوجود الخارجي وجوداً ذهنياً، ويلزم انقلاب الحقيقة وكون الأعراض كالكم والكيف وغيرهما مادية أنها تفتقر في وجودها الخارجي إلى المادة، وكذا حكم الجواهر المادية فإنها حيث إذا وجدت في الخارج كانت في مادة، وللعقل أن ينتزع صورتها من مادتها ويجردها عن اللواحق المادية، فيجعل محسوسها معقولاً... ولكل ماهية وعين نشآت مختلفة وظهورات متنوعة، فلا عجب في أن يكون معنى واحد يوجد تارة مقارناً لمادته ولواحق مادته فيكون محسوساً، وتارة يوجد مع بعض تلك اللواحق من غير مادة فيكون متخيلاً، وتارة يوجد معرى عن الجميع مع إضافتها إلى مادته فيكون متوهما، وتارة مجرداً صرفاً، فيكون عقلاً ومعقولاً. راجع الشيرازي: رسالة أجوبة المسائل الجيلانيه، ضمن مجموعة رسائل فلسفي، ص11 من الرسالة، ص 115 من مجموعة الرسائل، قارن الأسفار الأربعة: م1، ص 265 وما بعدها.

الذي يسمى بالصورة الذهنية أو الوجود الذهني. وهذا ينقلنا مباشرة إلى مسألة الوجود الذهني، وبالتحديد إلى بنية هذه المسألة التي ترتبط جوهرياً بالأصول التي تنبني عليها عند صدر الدين الشيرازي في فلسفته الوجودية.

ثانياً: بنية المسألة: الأصول التي ينبني عليها مفهوم الوجود الذهني عند صدر الدين الشيرازي

انتهينا فيما سبق أن للأشياء غير وجودها الظاهري، أو ظهورها المكشوف لكل البشر على نحو الواقع الخارجي، وجوداً أو ظهوراً آخر هو المسمى الوجود الذهني أو الظهور الظلي للأعيان الخارجية في الذهن والذي يُعبر عنه بالمدارك العقلية والمشاعر الحسية، بوصفها الصور العقلية المظهره لهذا الوجود، وهو الذي سميناه في نحو العلم، بالعلم الحصولي، أي حصول الأشياء في الذهن بماهياتها ومعانيها لا وجوداتها، لأن الوجود الخارجي يستحيل أن ينتقل إلى الذهن، وإلا لصار الوجود الخارجي ذهنياً، ويلزم عنه بالضرورة انقلاب الحقيقة. وتقوم بنية الوجود الذهني عند الشيرازي على بعض المقدمات والأصول، التي تحدد الإطار ، الذي وضع فيه الفيلسوف رؤيته لمضمون مسألة الوجود الذهني، وهو المضمون الذي تنضوي خلاله براهينه لإثبات حقيقة هذه المسألة، وهى الأدلة التي دفع من خلالها كل الإشكاليات والشكوك التي دارت حولها، ويمكن حصر هذه الأصول والمقدمات فيما يلي:

1-أن الوجود هو الأصل، وهو حقيقة واحدة واسعة، بمعنى أنه وحدة كبرى حقه ذات مراتب وظهورات عدة. وهذا الأصل هو ما تقضى به الحكمة المتعالية عند الشيرازي، لأن الوجود هو المجعول بالذات. ولما كان الوجود وحدة عليا ذات مراتب، فإنه من الناحية الجوهرية، مما يشتد ويضعف، بمعنى أن الوجود كلما كان أقوى فإن آثاره تصير أشد وأكثر وأقوى مثل العقل نزولاً والنفس صعوداً، أي أن الوجود يتفاوت شدة وضعفاً أي كمالاً ونقصاً، حسب الحركة الجوهرية، أو لاشتداد الجوهري المرتبط ضرورياً بهذه الحركة.

وإذا كان ذلك، أعنى إذا كان الوجود أقوى وأكمل، كانت الآثار المترتبة عليه أكثر، لأن الوجود بذاته هو مبدأ لهذه الآثار، ومن ثم فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض، ويترتب على بعضها من الآثار والخواص مالا يترتب على غيره، وهنا تكون الآثار المترتبة على ما هو أكمل أكثر وأظهر والعكس بالعكس. وهذا يعنى من ناحية أن أثر الفاعل وما يترتب عليه أولاً وبالذات ليس إلا نحواً من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته، ويعنى من ناحية أخرى أن حقيقة الوجود متعالية عن أن تكون لها صورة ذهنية مطابقة لجوهرها وكنهها، لأن مفهوم الوجود الذي في الذهن ليس إلا وجهاً من وجوه حقيقية الوجود لا كنهها، بمعنى أن صورة الوجود الذهنية هي حكاية الوجود لا عينة، ولهذا يكون المفهوم عاماً وكلياً مثل سائر الأمور الذهنية[60]. وعلى ذلك يظل الوجود الخارجي خارجياً أبداً، والذهني يظل ذهنياً أبداً. وهذا ما يعنيه الشيرازي أن الجوهرية مستغنية في الوجود عن الموضوع، فهي مفهوم واحد فريد، قد يوجد مستقلاً بنفسه عن الموضوع والمادة في حالة العقول المفارقة، وقد يفتقر إلى المادة فيقترن بها، وينفعل عن العلل الخارجية فيكون متحركاً وساكناً وكائناً فاسداً كالصور النوعية والنفوس الأرضية على تفاوت درجاتها ضعفاً وقوة، بل يوجد طور آخر وجوده اضعف من الطورين السابقين، وهو الطور الخاص بالصور التي يتوهمها الإنسان، أي يتصورها ويتمثلها، والوجود في هذه الحالة لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً ولا ثابتاً ولا متحركاً. وهذه الأطوار تنبثق في مراتبها المختلفة شدة وضعفاً وتمامية ونقصاً، بنفس حقيقتها المتفقة في

[60] المصدر السابق: ص 263 وما بعدها، وأيضاً الشيرازى: رسالة المسائل القدسية (فى ثلاثة رسائل فلسفية أوسه رساله' فلسفي)، ص 218 وما بعدها، قارن: آية الله حسن زاده الآملى، النور المتجلى فى الظهور الظلى، ص 17 وما بعدها، وأيضاً للآملى راجع شرح المنظومة، (غرر الفرائد وشرحها للسبزواري) تقديم وتحقيق مسعود طالبي، في خمس مجلدات طبعة طهران 1416هـ، م2 (قسم الحكمة) ص ص 122 - 161، السبزواري: غرر الفرائد فى شرح منظومة الحكمة ص 43 وما بعدها.

الجميع كما وضحت آنفاً، من كون الوجود من الأمور المشككة، أي الأمور التي تصدق على كثيرين بمراتب متفاوتة، ولهذا كان للممكنات ماهية ووجوداً، وكان أثر الفاعل، كما ذكرت، وما يترتب على تأثيره، بل على نفس ذاته، "... ليس إلا نحو وجود المعلول دون ماهيته، لاستغناءها عن الجعل والإضافة، لوجوبها وفعليتها، بل لشدة نقصها عن تعلق الجعل والإضافة بها[61]". فالصور الذهنية ليست إلا نحو وجود الأشياء في الخارج، بمعنى أنها آلات لملاحظة ما هو في الواقع الخارجي من أشياء، وهي بالتالي ظهورات لها، ومن ثم فهي ليست فاعلة كالمفارقات، ولا منفعلة كالماديات.
والواقع أن هذا الأصل المرتبط بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، إنما يرتد في جوهره، إلى بداهة الوجود نفسه التي عبر عنها الشيرازي بأن الوجود البديهي هو البين بنفسه المستغني عن التعريف والإثبات، لكونه أعم الأشياء، وبالتالي فلا جنس له ولا فصل له ولا حد له، وهو الأعرف. ومن الخطأ الفادح إذاً أن نطلب الوجود بأشياء على أنها أظهر منه، لأنه لما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه، لأن الحد والبرهان متشاركان في حدودهما. ولهذا كان الوجود كالنور أو أنه لكونه عين النور، كان أظهر الأشياء، وبه يظهر كل شيء، أي كل ماهية[62] وبداهة الوجود من حيث كونها أمراً عاماً، إنما هي اعتبار عقلي، وهو الأمر الذي جعل الشيرازي يؤكد " أن كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود، والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان، وكل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها... فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجها من وجوهه وحيثية من حيثياته

---

[61] المصدر السابق: الموضوع السابق، الشيرازى: رسالة المسائل القدسية، ص 17.
[62] المصدر السابق: م1، ص 24 وما بعدها، ص 37 وما بعدها، ص 260 وما بعدها، قارن السبزواري: غرر الفرائد في شرح منظومة الحكمة، ص 42.

وعنوانا من عناوينه...[63]"، وهكذا كان لماهية واحدة، كما ذكرت آنفاً، أنحاء من والجود والظهور، وبهذا نعلم معنى حصول صور الأشياء في الذهن، لأنه كثيرا ما يتم الإنكار لحقيقة أمر ما من جهة عدم التصور الصحيح لما يبنى عليه ذلك الأمر. ومن هنا كان إنكار البعض لحقيقة الوجود الذهني لعدم إدراك مفهومه على وجهه الحقيقي، من حيث أنه يحاكي الواقع الخارجي، بوصفه وجوداً ذهنياً، ومن حيث كونه صورة متحدة بالنفس، كما رأينا في أولاً، اتحاد المدرك بمدركه. فهي من هذه الحيثية جواهر مجردة خارجية وصوراً علمية وراء المادة ليست بذهنية، لكونها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لاتجاه النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس ومن الجواهر الخارجية، وهذا هو الهدف من قولنا أن الجوهر معنى واحد وماهية واحدة له أطوار من الوجود، كذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور، وأطوار من الكون والحصول تتفاوت في الشدة والضعف والكمال والنقص. ومن هنا رأى فيلسوفنا أن "الذاتيات في أنحاء الوجود محفوظة، ووجود كل موطن لا ينتقل من موطنه. فالخارجي خارجي دائما، والذهني ذهني كذلك. فعلم بذلك الأصل أن الاختلاف بين الوجود العيني وبين الموجود الذهني، بالوجود دون الماهية[64]". وهو ما أكده الشيرازي من جديد في الفصل الثالث من الفن الرابع من الجواهر والأعراض في الأسفار في أنه "يجوز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة، كيف وقد ترى معنى واحد في هذا العالم تارة موجوداً بوجود استقلال تجردي، وأخرى موجوداً بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركة بين الملك والحيوان، وكذا يوجد معنى واحد تارة بوجود إبداعي محفوظ من الخلل، وأخرى بوجود كائن فاسد كالجسيمة المشتركة بين الفلكيات والعنصريات وجسيمة الفلك في القوة والشدة، كما قال تعالى: (وجعلنا السماء سقفا

---

[63] المصدر السابق: ص 37 وما بعدها، قارن محمد نعيما طالقاني: أصل الأصول (في منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران م3) ص ص 454 – 458.

[64] المصدر السابق: ص 65 وما بعدها.

محفوظا...) وقال تعالى في حق الأرض وما يتركب منها: (كل من عليها فان)، (إنك ميت وإنهم ميتون)، فالمعاني الجوهرية وإن كانت في موضوع الذهن ... لكن يصدق عليها أنها مستغنية في الوجود الخارجي عن الموضوع، فيكون جوهراً بهذا المعنى..."[65]. ومن هنا كانت الماهيات عارضة لوجوداتها في الأعيان، ومحفوظة في أنحاء الوجودات، ولهذا كانت الآثار الخارجية مسلوبة كلية عن الوجود الذهني. وهذا المعنى هو ما ينبني عليه أصلاً حقيقة العلم، كما بينا تفصيلاً فيما سبق، التي ترتد إلى نحو من الوجود به تنكشف الأشياء، وهو ما أدى إلى عدم انحصار العلم في دائرة الكيف النفساني، لأن العلم ما دام متحداً بالوجود في الذهن، من حيث كونه معلوماً، فإن له مراتب، كالوجود، لأنه حقيقة قائمة على التشكيك. فالمفهوم المصدري مثلاً مرتبة تشتق منها تصاريفها، وأخرى كيفية نفسانية، وأخرى جوهر عقلي قائم بذاته. فالوجود الذهني هو العلم الذي هو صفات النفس كالقدرة والإرادة، وهو حالة نفسانية بها تنكشف المعلومات لأنه أمر حادث في أنفسنا عارض لها بعد ما لم يكن لها، وهو غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته، وهو ما يجعله بذلك كيفية نفسانية[66]. فالأصل في كون الوجود هو الأصل، وأنه حقيقة واحدة فريدة واسعة ذات مراتب متفاوته، بالنسبة للوجود الذهني هو أن أدلة إثباته تجاه الوجود الخارجي للأشياء، ليس إلا أن للأشياء حصولاً عند الذهن بمعانيها لا بهوياتها وشخصياتها، كما أسلفت، وإلا لكان الوجود الذهني بعينة وذاته وجوداً عينياً، وهو تناقض. ومن هنا ترتبط أدلة هذا الوجود، بوصفه نحواً من حقيقة الوجود ذات المراتب المختلفة، بحضور معاني الأشياء وماهياتها في أذهاننا، بحيث يكون الحاضر من الجوهر مثلاً هو ماهيته لا فرده، ومن الحيوان مفهومه لا شخص منه، ولهذا نجد السبزواري في تعليقه على أسفار الشيرازي يفسر الشيء "في كتابه غرر الفرائد في شرح منظومة

---

[65] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م2، ط1، ص 81.

[66] قارن حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 25 وما بعدها.

الحكمة"، أن له غير كونه في الأعيان، كونٌ بنفسه لدى الأذهان بالماهية، أي بماهيته. والكون هو الوجود، أي أن للماهية غير وجودها في الأعيان الخارجية، وجود آخر بنفسها لدى الأذهان، لأنه قد يكون لماهية واحدة أنحاء من الوجود فالوجود الذهني نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود وليس بالماهية، لهذا يقول البعض: الأشياء في الخارج أعيان، وفى الذهن صور ...، والذي يؤيد هذا المطلب هو أن الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبن واحد. فكما أن معنى الموجود في العين ليس أن العين شيء وزيد الموجود فيه شيء آخر كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفس العينيه، وأنه مرتبه من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن أي النفس الناطقة شيء وذلك الموجود فيها شيء آخر، بل المراد أنه مرتبه من مراتب النفس ..."[67]
فحقيقة الوجود هي التي تظهر بها الآثار المترتبة على الماهيات، فلولا الوجود لم تظهر آثار ماهية من الماهيات على الإطلاق، ومن ثم كان العلم بالحقيقة في كنهها لا يكون إلا حضورياً كعلم الشيء بذاته، أما العلم الحصولي، في صورته كوجود ذهنى، "فهو مرتبط بالوجوه والعنوانات المحاكية لحقيقة الوجود كالوجود العام والوحدة المطلقة والنورية والخيرية والإرادة... الخ وغيرها من العوارض الغير المتأخرة في الوجود عن الوجود، وهذه وإن كانت غير حقيقية الوجود،... إلا أن وجه الشيء هو الشيء بوجه، وكلما كان للعقل تحصيل العنوانات المطابقة أكثر، والفحص أوفر، كان علمه أنور، وعرفانه آثر ...[68]
ومن ثم فالوجودات، وإن لم يكن الاختلاف بينها بذواتها واقع إلا بالشدة والضعف أو الغنى والفقر، أو الكمال والنقص، إلا أنها ترتبط بحسب كل مرتبة من مراتبها، أوصاف خاصة هي الماهيات، بالضبط كمراتب نور الشمس عندما تقع على الزجاجات وتنصبغ بألوانها، وهى في نفسها لا لون لها ولا

---

[67] راجع السبزوارى: شرح منظومة الحكمة، من ص 58 – 66

[68] المصدر السابق: حواشى وتعليقات، ص 209 وما بعدها، قارن كذلك الآملى: حواشى وتعليقات على منظومة الحكمة ص 210

تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصانه. وعلية فإذا وقفنا أنظارنا على الألوان المختلفة ووقفنا معها، توهمنا أنها أمور حقيقية، واحتجبنا بها عن حقيقة النور، كمن ذهب إلى أن الماهيات أمور حقيقية متأصلة والوجودات أمور انتزاعية كالسهروردى شيخ الإشراق وابن سينا ومن حذى حذوهما من الماهويين كالميرداماد أستاذ الشيرازي المباشر الذي قال كسابقيه بأصالة الماهية واعتبارية الوجود. ولهذا كان الحق في مذهب الشيرازي أن الذي شاهد الألوان، في المثال السابق، وعلم أنها من الزجاجات، وأنه لا لون للنور في نفسه، ظهرت له حقيقة النور، فحكم بأن مراتب الوجودات التي هي لمعان النور الحقيقى، إنما هي أمور حقيقية منصبغه بصبغ الماهيات المتخالفة الإمكانية، واستدل بذلك أن الأصل في التحقق هو الوجود[69] وأن أصالة الوجود تتمحور حول المفهوم الواحد الذي تواجهه حقيقة الأشياء في الخارج، بحيث أن مفهوم الوجود يكون واحداً بديهياً، كما أشرت آنفاً، ومن حيث كونه مفهوماً له حقيقة. وتلك الحقيقة هي التي ينشأ بها الآثار المترتبة على الماهيات، بمعنى أن الوجود حقيقة صرفه خالصة موجودة بنفس ذاتها، والماهيات موجودة بها.

---

[69] راجع السبزوارى: شرح منظومة الحكمة، م1، الحواشى والتعليقات ص 313، ص 314، قارن تعليقات المحقق الهيدجى ص 213، وتعليقات الآملى، ص 314، راجع أيضاً الآملى: النور المتجلى فى الظهور الظلى، ص 26، يقول الآملى فى تعليقاته على منظومة الحكمة فى نحو أصالة الوجود عند الشيرازى: "أن معنى قولك: ماهية الإنسان موجودة أنها ثابتة، ويكون من قبيل وصف الوجود أو الشيء بحال متعلقه، نظير (القرطاس أبيض)، إذ أبيضية القرطاس ليس بنفس ذاته بل إنما هو أبيض البياض، بخلاف قضية (الوجود موجود) فإنها من باب وصف الشيء بحال نفسه، إذ الموجودية ثابتة للوجود بنفس ذاته، فهو فى عين كونه وجوداً وموجوداً. فالماهية يرائى أنها موجودة، وإلا فهى كسراب بقيعة يحسبها الجاهل أنها موجودة. وأما فى الحقيقة فالوجودية إنما هى وصف للوجود، وموجودية الماهية أيضاً بالوجود. وذلك كالنور الذى هو مضيء بنفسه والعالم مضيء به، وكالمعلومات الخارجية التى هى معلومة، وأن معلوميتها بالصور الحاصلة منها لدى النفس، وتلك الصور معلومة بنفس ذواتها النورية لا بصور أخرى"، ص 214، راجع الآملى كذلك في كتابه شرح المنظومة (قسم الحكمة)، م2، ص ص 122-160.

2-أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها القدرة على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية، لأنها من أصل الملكوت وعالم القدرة والفعل. وليس هناك موانع أمام النفس وقدرتها على التأثير وإفادة الصور، إلا أحكام التجسم وجهات الإمكان والفقر، وحيثيات العدم والقوة التي تعنى محض الاستعداد، وتلك الموانع إنما ترتد لصحبة النفس للمادة ولواحقها. ولأن النفس من أصل الملكوت، فإن لها في ذاتها عالم خاص ومملكة تقابل مملكة البارئ تعالى، مشتملة على أنواع الجواهر والأعراض المجردة والمادية، والأفلاك المتحركة والساكنة، والعناصر والمركبات وسائر الحقائق تشاهدها بنفس حصولها منها وبها، والحق تعالى خلق النفس الإنسانية مثالاً له ذاته وصفاته وأفعاله، ليكون معرفتها وسيلة إلى معرفة الحق، فإنه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس على هذه الصورة لتكون مرقاة لمعرفته، كما ذكرت، لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له ومرقاة لمعرفته ؟، فمن عرف نفسه عرف ربه[70]. وهكذا فالنفس تنشئ صورها، متمثلة ببارئها تعالى، إلا أنها لكثرة الوسائط بينها وبين الباري تعالى أوجب ضعف وجودها، فلا تقدر على إيجاد ما تترتب عليه الآثار الخارجية، بمعنى أن وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقلية والخيالية أظلال للوجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى، ولكن مع حفظ الماهية في الوجودين. فالنفس لهذا، أي لكونها مثالاً لذاته سبحانه " فحيث خلقها عالية في دنوها، ودانية في علوها، فمع كون بدنها مرتبتها النازلة ومظهر أسمائها وصفاتها، فهي بحسب غيب ذاتها مجرده عن الأكوان والأحياز والجهات، فالنفس مع علوها هي كذلك، فإنها في دنوها ذات مظاهر وهى قواها ومحالّها، كما أن بارئها تعلى لا يكون بلا مظاهر ومجالى[71]"، أما كونها مثالاً له بحسب الصفات لأنه سبحانه جعلها ذات قدره وإرادة وحياة وسمع

---

[70] الشيرازى: الأسفار الأربعة: م1، ص 264 وما بعدها، المسائل القدسية (فى ثلاثة رسائل فلسفية) ص 218 وما بعدها.

[71] الآملي: النور المتجلى فى الظهور الظلى، ص 40 وما بعدها.

وبصر، ومن ثم فهي كذلك مثالاً له تعالى في الأفعال، لأن لها عالم شبيه بمملكة بارئها والملك والملكوت، تفعل في عالمها ما تشاء، وتختار ما تريد، وهذا يرتد في جوهره إلى إيمان الشيرازي بما ورد من الله تعالى خلف آدم على صورته، أو خلقه على صورة الرحمن، ومن هنا فاتصاف الإنسان بصفات الربوبية تجعله يشتبه ببارئه صفاتاً وأفعالاً، وتصدر عنه آثار عجيبة تنتمي إلى المعجزات وما يشبه ذلك من خوارق العادات، ولكل إنسان نصيب من الربوبية، وكمال هذا النصيب لا يتحقق إلا في الإنسان الكامل، وهذا الكمال وهو ما يمكن أن نطلق عليه الكمال الظلي أو الربوبية الظلية الكاملة أو التامة تمييزاً لها عن الربوبية المطلقة أو الربوبية الأصلية التامة التي للباري تعالى.

وهنا فضعف النفس لا يعود إلى ذاتها، وإنما يعود إلى تعلقها بالبدن، وعليه فكل ما يصدر عنها ويترتب عليها من الآثار والأفعال المختصة، التي توجد في عالمها دون مشاركة المعاونات الخارجية أو مباشرة الحركات البدنية، إنما يكون لماهيته ومعناه نحو ضعيف من الكون والوجود، لا يترتب عليه الخواص والآثار على نحو وجود الأظلال والعكوس المرآتية، ويعبر الشيرازي عن ذلك بقوله: " أن الثابت في المرآة وإن كان مشاركا للشخص الخارجي في الماهية وصفاتها الإمكانية، إلا أنهما مفارقان في الوجود. فكذلك الصورة المتصورة في النفس الإنسانية وعالمها الخاص مشاركة للأمر الخارجي، الذي له هذه الصورة (وهذه صورة له ومتحدة معه) في الماهية والمعنى، ومخالفة له في الاتصاف بالوجود المخصوص به وعدمه[72]"، وهذا يعني أن وجود الأشياء والماهيات، وبغض النظر عن الواقع الخارجي، عندما تتصورها النفس وتكون حاضرة في عالمها، تسمى وجوداً ذهنياً وظلياً من حيث أن هذه الأشياء والماهيات في مرآة النفس، لا يترتب عليها آثارها المختصة، لأنها عندئذ ليست إلا صورة حاصلة للنفس، أي متصورة على مرآتها. ولهذا كان الوجود الذي تتم بحسبه الآثار المخصوصة، وجوداً خارجياً عينياً أصيلاً. فالوجود الذهني هو وجود الشيء

---

[72] الشيرازي: الأسفار الأربعة: م1، ص 265 وما بعدها، المسائل القدسية: ص 220.

الذي لا تترتب عليه آثار الوجودات الخارجية، لأنه يكون صادراً صورياً عن النفس، لهذا كان وجوداً ظلياً، أعني يكون ظلاً – داخل النفس – للوجود العيني الواقعي في الخارج، وهو الوجود الذي تترتب عليه الآثار الخارجية. وعليه فإن الوجود الذهني هو مجرد انعكاس للوجود الخارجي على مرآة النفس الإنسانية، أي مجرد صورة ذهنية عقلية، أو نحو من أنحاء الوجود الخارجي، أي صورة من صوره، ومظهر من مظاهره، يتجلى على صفحة المرآة الداخلية للنفس، بمعاونة قوة الوهم أو الخيال والتصور. لذلك كان العلم بهذا الوجود الذهني علماً حصولياً تمثيلياً.

وإذا كان البعض قد ذهب إلى أن ماهية الشيء المعلوم تحضر واقعاً في الذهن، وهو الرأي الماهوي، الذي قال به الميرداماد في كتابه القبسات، وإذا كان الأشعري ومن بعده الرازي قد ذهبا إلى أن حقيقة العلم عبارة عن نوع من الإضافة بين الشخص المدرك والشيء المدرك، كالإضافة والنسبة القائمة بين شخصين جالسين متقابلين، وهو ما عرف عند المتكلمين بنظرية التعلق، وهي النظرية التي انقسم حولها المتكلمون إلى فريقين: أحدهما يقول بوجود صورة من المدرك في النفس، ولكن لأسباب عددوها، فإن العلم ليس هو نفس الصورة، بل العلم هو إضافة بين الشخص وتلك الصورة كما أشرت آنفاً في حديثي عن العلاقة بين العاقل والمعقول، ونقد الشيرازي لهذه النظرية التي عرضها الرازي في المباحث المشرقية، أما الفريق الثاني: فينكر وجود الصورة ولم يعتبر العلم سوى إضافة بين الشخص المدرك والشيء المدرك[73]. وهناك من يقول بنظرية الأشباح والتي تعني أن العلم

---

[73] راجع الميرداماد: القبسات، تحقيق د. مهدي محقق، مؤسسة انتشارات، طهران، ط2، 1988م، القبس الثاني، ص 37 وما بعدها، ص 39 حيث يقول الميرداماد " ... الوجودات من عوارض الماهية، والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا سنخ الماهية، فنفس الماهية المرسلة وجميع ذاتياتها محفوظة غير متبدلة في الخارج والذهن، وفي جميع المراتب ← واللحاظات بتةً."، قارن ص ص 49 – 50 و ص ص 59 – 60. والواقع أن نظرية التعلق

والإدراك ما هو إلا صورة ومثال للشيء المدرك في نفس المدرك، كظل الشخص على جدار مثلاً وكالصورة في المرآة، والعلاقة هنا ترتبط بالتشابه، اعني التشابه بين هذه الصورة والمثال مع الشيء المدرك. وهذا التصور ينفي أن العلاقة ماهوية، وقد قال بهذا الرأي كثير من العلماء مثل القاضي البيضاوي في طوالع الأنوار وشارحه أبو الفتح الأصفهانى[74]، وقطب الدين الشيرازي في درة التاج[75]، وسعد التفتازاني في شرح المقاصد[76] وغيرهم. أما عند الشيرازي فإن النفس توافي بقواها الظاهرية والباطنة ما هو مرتبط بأصلها، ثم تنشيء وتوجد أمثاله في ذاتها، فالشجرة الخارجية هي ماهية والنفس تنشيء صورتها في ذاتها، وتراها في نومها ويقظتها، وهي بحسب ماهيتها واحدة لا ترتاب فيها مع أن لها وجوداً خارجياً، ووجوداً نفسياً، ولكل منهما أحكامه الخاصة به. وهكذا في كل ماهية ومفهوم بحسب مراتب وجودات الشيء نزولاً وصعوداً بلا طفرة من العين إلى العلم أو العكس " والمقصود أن النفس بالقياس إلى المعلومات المادية مظهره على هيئة اسم الفاعل، بمعنى أنها توافيها بقواها الظاهرة والباطنة، وتخلق بهمتها صورها، وتلك الصور أنحاء وجودات علمية متدلية بذات النفس قائمة بها

ظهرت مع أبي الحسن الأشعري كما يقول نصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل المنشور في هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازي، راجعه وقدمه طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 101، أما الرازي نفسه فيختار القول بالإضافة في المباحث المشرقية، كما سبق لنا عرضه ونقد الشيرازي له عند حديثنا عن طبيعة العلاقة بين العاقل والمعقول، بينما يأخذ الرازي بالقول الثاني في كتابه المحصل سابق الذكر، ص 101.

[74] أبو الفتح الأصفهانى: مطارح الأنظار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، المطبعة الخيرية، القاهرة 1905م، ص ص 93 – 96.

[75] قطب الدين الشيرازي: درة التاج، في ثلاثة أجزاء، طبعة طهران، بدون تاريخ، جـ3، القسم الأول: ص 82.

[76] التفتازاني (سعد الدين): شرح المقاصد، تحقيق وتعليق د.عبد الرحمن عميرة، جـ1، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ، ص 209 وما بعدها، ص 224 وما بعدها، راجع الشيرازي ونقده لنظرية الأشباح في الأسفار الأربعة، م 3، ص 307.

قيام الفعل بفاعله وبين النفس وبينها إضافة إشراقية[77]، وهذا يرتبط بما قلناه آنفاً مع الشيرازي من أن للصور المحسوسة نحواً آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة الوجود منفعلة وكائنة فاسدة، بل مجردة عنها قائمة بفاعلها أو مبدعها وجاعلها، أي قائمة بالنفس. وهنا تصير النفس قياسا إلى مدركاتها الحسية والخيالية أيضا أشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل، وهو ما سوف يدفع به الإشكالات الواردة على إثبات الوجود الذهني للأشياء التي تقوم على كون النفس محلا لهذه الإدراكات، كالإشكال الوارد بأن القائم بشيء لابد وأن يحل فيه، وبأن النفس هيولى للصور الجوهرية، وبأن الجوهر يصبح كيفاً وعرضاً، وبأن النفس تتصف بما هو مسلوب عنها كالحرارة والبرودة ونحوهما، لهذا رفض الشيرازي تماما بالبرهان الثابت أن تكون الصور الإدراكية بالحلول، بل هي كما أشرنا من كونها قائمة بالنفس قيام الفعل بمبدعه ومخترعه، وهذا هو الذي جعله يقول " بأن كل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها. وليس من شرط حصول شيء لشيء أن حالاً فيه...، بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية...[78]" ومن هنا رفض الشيرازي مقولة الفلاسفة قبله بشأن الإحساس، والتي تتلخص في أن الحس يجرد صورة المحسوس بعين من مادته ويصادفها مع عوارضها الخاصة، والخيال يجردها تجريدا أكثر لاستحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها، كما رفض أيضاً القول بأن الإحساس هو حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه

---

[77] حسن زاده الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 47 وما بعدها.

[78] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص 265، م3، ص382 حيث يقول الشيرازي " إن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل ...".

البعض عند الحديث عن الأبصار[79]، كما رفض رأي السهروردي في "تلويحاته" الذي يدور حول كون الصور المادية إضافة للنفس، لأن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إلا إدراكاً لها، كما أن الإضافة العلمية لا يمكن تصورها قياساً إلى ذوات الأوضاع المادية، بل الإحساس إنما يحصل بفيض من الواهب تعالى لصورة إدراكية نوريه يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسة والمحسوسة بالفعل. والقول هنا في أن الصورة حس وحاس ومحسوس هو نفسه كون الصورة عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. وهذا يرتد إلى مفهوم الشيرازي للمحسوس من حيث أنه ينقسم إلى محسوس بالقوة ومحسوس بالفعل، والمحسوس بالفعل متحد مع الجوهر الحاس بالفعل[80]. ومن هنا كانت النفس على نحو كلي مُظهرةً للطبائع الكلية العقلية، ومصدراً للحسية والخيالية. فالمتخيل والمحسوس معاً مرتبطان بأصالة الوجود المشكك ذو المراتب المتفاوتة، وهو من شئون الطبائع العقلية الكلية، فإن تلك الطبائع حسب مذهب الشيرازي: إذا كانت مقيدة بالكلية والمعقولية، فالنفس مظهرة لها، والعكس فإن النفس إذا تعينت بالتعينات الخيالية والحسية فالنفس تصير مصدراً لها. وهذا يرتبط جوهرياً بأن التصور

---

[79] المصدر السابق: 287 وما بعدها، م3، ص 362، م1، 316 وما بعدها، وراجع أيضاً الشيرازي، الأسفار الأربعة، م8، فصل6، ص 178 وما بعدها ونقده لتصور الإبصار عند المشائيين وكذلك السهروردي شهيد الإشراق، حيث رأى أن الإبصار يكون بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله تعالى من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله، وهو يرتبط بما ذكرناه عنده في براهينه على اتحاد العقل بالمعقول، وهو الذي يجري بعينه على جميع الإدراكات الحسية والوهمية الخيالية. فالإحساس مطلقاً ليس بتجريد الحس لصورة المحسوس بعينه من مادته، ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، وكذلك الخيال، بل الإدراكات مطلقاً هي عند الشيرازي إنما تحصل بفيض من الواهب تعالى لصورة أخرى إدراكية نورية يحصل بها الإدراك والشعور، وأما وجود صورة في مادة فلا حس ولا محسوس، لأنها من المعدات لفيضان تلك الصور مع تحقق الشرائط.

[80] راجع ما سبق في ((أولاً)) عن مفهوم الاتحاد بين الذات والموضوع، العالم والمعلوم، في هذا البحث. وأيضا الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 308 وما بعدها.

والتصديق يعبران عن العلم التمثلي الصوري أو الارتسامي الحصولي[81]. وبهذا المعنى يكون العلم بالشيء صورة ذهنية حصولية عندما يرتبط العلم بالأشياء الخارجية عنا، وقد يكون العلم أمر عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا اللازمة، حيث ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نكون نحن بها نحن، وليس عن طريق صورة زائدة، فكل إنسان يدرك ذاته على نحو فريد لا يشاركه فيه غيره، والأول هو العلم الحصولي الارتسامي والثاني هو العلم الحضوري، وإن كان العلم في معناه العام من حيث اتحاده مع المدرك يكون حضورياً. وهذا كله يرتبط بما قلناه آنفاً عن الفرق بين العلمين الحصولي والحضوري عند مناقشة طبيعة العلاقة بين العاقل والمعقول[82].

---

81 راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص 383، وتعليق السبزواري في ذيل الصفحة، حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 51 وما بعدها، مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ص 53 وما بعدها.

82 وعلينا أن نلاحظ بدقة إلى ما يذهب إليه الشيرازي، وما يرتبط به من أقوال شراحه وتلاميذه والتي تنبثق من مفهومه المحوري عن أصالة الوجود المشكك، وارتباطه بالحركة الجوهرية التطورية، وهو أن الوجود الذهني من حيث كونه علماً حصولياً، ليس إلا نحواً من أنحاء الوجود العيني المتطور جوهرياً، بمعنى أن للأشياء حصولاً عند الذهن بماهيتها ومعانيها لا بهوياتها وشخصياتها الخارجية، وإلا لكان الوجود الذهني، كما قلنا آنفاً في هامش 59، هو بعينه وجوداً عينياً خارجياً وعندئذ لا يكون نحوا آخر من الوجود وهذا يختلف بشكل مطلق عما ذهب إليه المشائيون من أن العلم الحصولي جار في الصور العلمية التي هي من تجريد النفس وتقشيرها للأشياء الخارجية، وهنا تصير علومنا العقلية بالأشياء ما هي إلا ارتسام صورها في نفوسنا، لان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض، والفرق واضح بين التصورين: فالأول ديناميكي حركي والثاني إستاتيكي سكوني، ويعبر الآملي عن هذه التصورات إجمالياً بقوله: "... المعلوم إما ذاتي أو عرضي. أما الذاتي فهو مدرك للنفس أي الصورة = = المعلومة المدركة بالفعل للنفس، وأما العرضي فهو محكي الصورة المعلومة بالذات، وذلك المحكى خارج عن صقع النفس، ولكن كل عين خارجية ليست معلومة للنفس بالعرض، بل المعلومة بالعرض هي العين التي توجهت إليها النفس ووافتها وحصلت إضافة بينهما وصارت صورتها معلومة لها فحينئذ كانت العين الخارجية معلومة لها. فالذي يطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده

3- إن الذهن هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، ولهذا كان الوجود الذهني غير وجود الذهن، بمعنى أن الذهن في ذاته هو من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج وهو المحاكي له، أي الذي يحاكيه نسميه الوجود الذهني لذلك الشيء، ويعني وجود الشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي[83]. وعندئذ فالوجود الذهني هو في حقيقته ماهية الشيء وصورته الحقيقية بالقياس إلى الخارج، فله صفة المحاكاة، بمعنى كونه ظلاً مطابقاً لما هو في الخارج، فهو معناه الخارجي الواقعي بالحمل الذاتي، وعليه فإن ملاحظة الوجود الذهني دون قياسه إلى الخارج، بل إلى نحو ثبوته في النفس، فهو عندئذ يصبح وجوداً خارجياً لا ذهنيا، أي أنه يمثل العلم الذي مرجعه إلى الوجود الخارج عن المقولات جميعاً" فالوجود الذهني إنما يحصل ويتحقق في صور الأشياء التي كانت النفس مصدراً لها، أي ما كان مبدعها ومظهرها — على هيئة اسم الفاعل — هو النفس في صقع ذاتها، وأما في الموجودات التي كانت النفس مظهرا لها — على هيئة اسم المكان — فلا. ومن ثم فالمعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادا لها، فالمعتبر في الوجود الذهني المحاكاة..."[84] وهذا يعني من جديد أن عين الشيء الخارجي لا تصير موجودة في الذهن، بل المتصور منه هو ماهيته ولا ماهية للوجود في حد ذاته، إذ لا حد له ولا رسم، لأنه وجود خالص، أو كما يقول الشيرازي دائما أنه صرف الوجود الخارجي، ولأنه لو كان ذا ماهية لكان إما وجوداً أو لا وجود، وبالأول يلزم كون الشيء علة لتحصل نفسه

← لمدركه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، ويقال له المعلوم بالذات، وثانيهما هو الذي وجوده في نفسه غير وجوده لمدركه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورتها العلمية وهو المعلوم بالعرض ..." راجع حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي: ص ص 52 – 35.

[83] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص515.

[84] حسن زاده الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 54 وما بعدها.

وبالثاني يلزم أن يكون الوجود غير نفسه، إذ المركب من الداخل والخارج خارج، وإلى جانب ذلك تكون تلك الماهية متحصلة بالوجود، والوجود متحصل بالماهية، كالأفراد التي تندرج تحت ماهية كلية، وهو أمر يعبر عن دور فلسفي. وهذا يدل كما سبق وأشرنا، على أن الوجود متعين في حد ذاته موجود بنفسه لا بوجود غيره، والذي يطلق عليه الوجود الذهني، هو الصورة العلمية المتصورة عن هذا الوجود المتعين بذاته، أي العلم الحصولي الذي يحاكي الوجود على نحو الواقع الخارجي. أي أن حصول الماهيات والمفهومات العقلية وقوعها في أنحاء الوجودات إنما هو حصول تبعي انعكاسي، أي وقوع الذي يتراءى في الأمثلة من تلك الأشياء الشبيهة بالوجود في صفاته وبساطته. وكما أن ما يتمثل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنساناً موجوداً بالحقيقة، بل وجوده ظل لوجود الإنسان متحقق بتحقق الإنسان تحققاً بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الإنسان والحيوان والنبات، وغيرها إنما هي مفهومات تلك الأشياء وليس ذواتها، معانيها وليس حقائقها. فما يحصل للنفس الإنسانية حين موافاتها للموجودات الخارجية، ولكونها نفساً مجردة عن المواد، إنما هي صور عقلية وخيالية وحسية، بالضبط كما يحصل في المرآة صور تلك الأشياء وتماثلاتها أو خيالاتها، والفرق بين حصول هذه وتلك هو أن الحصول في المرآة بنوع شبيه بالقبول، أما الحصول في النفس فهو بالفعل. وذلك يدور عند الشيرازي حول محورية قوله: "أن الله تعالى خلق الروح الإنساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه، وعن العلم بها كما قال الله تعالى: أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا" لكنه ما خلقه إلا للمعرفة والطاعة (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي، لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل، كما أن الهيولى لما خلقت لكي يتصور فيها الصور الطبيعية كلها، كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصورة الجسمية، فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات، لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق كلها وتتصل

بها كلها... ولابد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل المعارف والعلوم. وذلك التمكن هو هيأة استعدادية للنفس لتحصيل هذه المعارف، وهي الذهن"[85]. وهكذا فالذهن عند الشيرازي عندما يتمثل شيئاً فإنه يحاكي الموجود في الخارج، بمعنى أن الموجود من الإنسان مثلاً في الخارج ليس هو ماهيته وذاته، وفي الذهن مثاله وشبهه دون ماهيته، كما يقول أصحاب المثال والأشباح كما بينا آنفاً، بل الحقيقة أن الماهية الإنسانية وعينها الثابتة محفوظة على المستويين الخارجي والذهني ولاحظ لها من الوجود بحسب نفسها في المستويين، غير أن لها نحوا من الاتحاد مع نحو من الوجود. فالإنسان مفهومه يتحد في الخارج بنحو من الوجود يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس ومدرك للمعقولات، وبنحو آخر يصدق عليه أنه جوهر مفارق عقلي، وهو في الذهن بنحو آخر يسمى عرض نفساني غير قابل للقسمة أو النسبة، لأن كليهما تعبير عن المحل، والنفس ليس محلاً لما عندها. وهكذا فالكل من معقولات ومحسوسات ومتخيلات قائم بالنفس، كما قلنا آنفاً، قيام الفعل بفاعله المبدع، لأن ارتباط النفس بمعلوماتها ليس بنحو من الحلول، فالمعلومات ليس حالة في النفس، إذ الصورة الذهنية من حيث هي حاكية عن الخارج، هي أيضاً وجود ذهني من مقولة الخارج وكيف بالعرض، أعني صورة علمية حاصلة للنفس، ولكنها أيضا كيف بالذات لأنها صورة علمية خارجية لأن النفس خارجية، ولهذا كان العلم والتصور عرض وكيف، بمعنى "العرضية والكيفية من جهة الوجود الناعتي (الموصوف) للأشياء في الذهن، فينتزع العقل من هذا الوجود والكيف والعلم الذي هو نوع من الكيف... فالصورة الحاصلة من الشيء علم ووجود ذهني، وكيف بالعرض وكيف بالذات، وخارج عن المقولات... وأن العلم يتعلق بالمجرد لا بالمادي المحفوف بالقوة والاستعداد..."[86].

---

[85] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص515 وما بعدها.

[86] حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 64.

غير أن حديثنا السالف عن اتحاد العاقل والمعقول أو الذات والموضوع، في موضوع المعرفة والتعقل إنما يعتبر أصلاً من الأصول التي تنبني عليها رؤية الشيرازي لمفهوم الوجود الذهني. فالتعقل هو عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بمعقوله وجوداً، أعني أن الإدراك هو عبارة عن اتحاد جوهر المدرك بمدركه على وجه الإطلاق. والنفس في هذا الإدراك ليست محلا للعلم كما قال أرسطو والفارابي وابن سينا وكثيراً من المتأخرين حيث رأوا أن الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء هو مجرد ظرف، يمثله في النفس قواها الإدراكية من عقلية وخيالية وحسية، حيث توجد الكليات مثلا في النفس المجردة عن المادة، وتوجد المعاني الجزئية في قوة الخيال أو الوهم، كما توجد الصورة المادية في الحس، مما أدى إلى وقوعهم في كثير من الإشكالات التي لا خلاص منها، وهي التي سوف يفندها الشيرازي عندما نتعرض للحديث المفصل عن إشكالية مسألة الوجود الذهني، أو بالوجود الذهني من حيث كونه إشكالية.
أما الشيرازي فقد أوضحت آنفاً أن العلم في رؤيته سواء أكان حسياً أو عقلياً أو خيالياً ليس حالاً في آلة الحس وآلة الخيال، بل إنما هذه القوى كالمرائي والمظاهر لها وليست محالاً ولا مواضع لها، فجواهرها مجردة عن المادة، وأعراضها قائمة بتلك الجواهر، والكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري تعالى، وكذلك فالعلم العقلي ليس كما ذهب إليه المشائيون من أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا، لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي عبارة عن صور جواهر وصور أعراض، وإنما العلم العقلي بالأشياء عند فيلسوفنا هو الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان وهو بعينه معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة، فللجواهر، بل للجسم مثلاً معنى وصورة محسوسة، وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي، وصورته المعقولة هي معنى الجوهر، وهو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته أنه موجود لا في موضوع، من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل[87].

---

[87] راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص365 وما بعدها.

ثالثاً: مضمون المسألة: البراهين الفلسفية في إثبات الوجود الذهني عند صدر الدين الشيرازي

يورد الشيرازي مجموعة من البراهين الفلسفية لإثبات حقيقة الوجود الذهني من حيث كونه علماً حصولياً، أو علماً تمثلياً، في مؤلفاته المختلفة وعلى رأسها جميعاً الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية وكذلك في رسالة المسائل القدسية الواردة في كتابه ثلاث رسائل فلسفية. والواقع أنه إن كانت هذه البراهين تدل دلالة قاطعة على القدرة العقلية التي تنطوي عليها آراء فيلسوفنا، إلا أننا سوف نرى أن هذه البراهين تنطوي على بعض القصور من جهات عدة، لتظل أهمية الدور الهام الذي لعبه الشيرازي بالنسبة لنظرية المعرفة بصفة عامة، ومسألة الوجود الذهني بصفة خاصة، مرتبطة بشكل جوهري بتوجيه ورفع الإشكالات عن هذه المسألة وليس من حيث تقرير الأدلة والبراهين بالدرجة الأولى.

أما براهين الشيرازي في إثبات الوجود الذهني فتأتى على هذه الصورة كما يلي:

البرهان الأول:

وهو يقوم على التصور، أعني تصور المعدومات الخارجية والمقصود بالمعدومات هنا هو ما يستحيل وجوده، أي الممتنع الذي لا يخرج من حيز الإمكان والاستعداد على نحو مطلق مثل اجتماع النقيضين مثلاً أو تخيل شريك للباري تعالى. ومن الواضح أن هذا البرهان أو الطريق كما يرى الشيرازي لا يثبت إلا وجود صورة في العقل، وهو يصوغ هذا البرهان كما يلي: "إنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميز المعدوم الصرف

ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود، وإذ ليس في الخارج فرضاً وبياناً — أي عياناً — فهو في الذهن[88]". فهنا ينصرف حكمنا على الأشياء المعدومة في الخارج بحكم ثبوتي صادق، كما نحكم على ماله وجود حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة، مثل القول: كل عنقاء طائر، وكل مثلث مجموع زواياه مساوية لقائمتين. وعليه يكون صدق الحكم الإيجابى مستدعياً لموضوعه، مع أنه لا وجود للموضوع وجوداً شمولياً على ذلك الوجه الذي وصفناه في الخارج، وهنا يكون له نحو آخر من الوجود هو الوجود العقلي الذي سماه الشيرازي في موضع آخر[89] الوجود الإحاطيّ، وهو يعني الوجود العمومي الانبساطي الذي يقع ظله على جميع الماهيات والمفهومات، بما فيها مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين، فهو معنى رابطي أو وجود رابطي[90].

وإذا كان ذلك، كما سبق، يثبت الصورة العقلية في الذهن، إلا أنه لا يثبت المطابقة الماهوية، إذ يمكن أن ينشأ الاعتراض هنا بأنه لا يجوز أن يحصل العلم بما هو معدوم، لأن العلم، كما أسلفنا، هو الصورة الحاصلة عن الشيء، بمعنى أن كل ما كان معلوماً، لابد وأن يكون موجوداً، أي متميزاً عن غيره، فيكون كل معلوم موجود، وبعكس النقيض يصير كل ما لا يكون موجوداً غير معلوم "... فصورة المعدوم إما أن تكون مطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم — وخصوصاً الممتنع — ذات خارجية تطابقها صورته الذهنية، والمعدوم لا ذات

---

[88] المصدر السابق: م1، ص 268، الشيرازي: المسائل القدسية، ص 223.

[89] المصدر السابق: م1، ص146 وما بعدها.

[90] المصدر السابق: م1، ص79، فالوجود رابط ومحمولي، والرابط هو ثبوت الشيء للشيء كقولنا: البياض موجود في الجسم أو الجسم كائن ابيض أو بحذف الرابطة، وتكون فيه القضية ثنائية، وهو الوجود لا في نفسه، فهو معنى حرفي لا يخبر عنه، وبالجملة هو وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية، وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه، ولكن على أن يكون في شيء آخر أوله أو عنده كوجود السواد في الجسم، أو له كوجود المعلول للعلة، أو عنده كوجود المعلول عند النفس، فإن وجود المعلول من حيث هو كذلك هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة، فالمعلول لا جهة أخرى له سوى كونه مرتبطاً بجاعله التام ... فالمعلول هو نحو من أنحاء الوجود بالجعل الإبداعي.

له. أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم، إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم[91]" ويرى الشيرازى أن المراد بحصول الصورة، ليس حصول مثال له أو شبح يحاكى الأمر العينى ويكون مغايراً له بالحقيقة، بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلى الذى لا يترتب به عليها أثرها المقصود منها، ومن هنا كان "العلم بالمعدوم ليس إلا حصول مفهوم فى ذهننا لا يكون ثابتاً فى الخارج، فلا يجرى الترديد أن هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا... إذ المسمى بالصورة هو بعينة المعدوم فى الخارج...[92]" وهذا يعنى أن العلم بالمعدوم لا يكون كذلك بمعنى ارتسام شبح الشيء أو مثاله فى الذهن، وذلك لأننا لو قلنا إن الصورة بمعنى الشبح، والعلم هو شبح المعلوم الحاصل فى الذهن، ما تحققت المطابقة على المعنى الذى ذهب إليه من يقول بهذا الرأى، لأن العلم بالمعدوم هو كما سبق، ليس إلا حصول مجرد مفهوم فى الذهن. ويمكننا توضيح ذلك عن طريق النظر فيما هو معدوم، حيث نميز في المعدوم بين معدوم يمكن وجوده فى المستقبل، ومعدوم يمتنع وجوده مطلقاً كالمعدوم المطلق، والمجهول المطلق في وفي الأمثلة التي ذكرناها آنفاً، فالمعدوم الأول له نحو ما من الوجود يتحقق في مبادئه المفارقة، وهذا يرتبط بالضرورة مع الأصل الأول الذي تنبني عليه مسألة الوجود الذهني، كما ذكرت آنفاً، والذي يعبر عن كون حقيقة الوجود متعالية عن أن تكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهها، لأن الذي في الذهن، أي مفهوم الوجود، يكون وجهاً من وجوهها لا كنها لها، وهو حكاية الوجود لا عينه فيعرض له العموم، والكلية كسائر الأمور الذهنية. فالكليات توجد في النفس مجردة عن موادها، فالمعدوم ليس غير موجود بالضرورة، بل له نحو ما من

---

[91] المصدر السابق: الموضع السابق.

[92] المصدر السابق: الموضع السابق، قارن المصدر السابق، م3، ص280 وما بعدها، حيث يرى الشيرازي أن ثبوت العدم والامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين أو الخارج، وهذا يرتد إلى أن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة، فهي مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية لأن الوجود الذهني والخارجي لا ينقلب أحدهما للآخر.

الوجود، ولهذا يكون له صورة ما مطابقة له في الذهن. فالحاصل في الذهن هو الصورة العلمية النفسانية الملحوظة من حيث ذاتها لا من حيث كونها مقيسة إلى الخارج عنها. ولهذا كان العلم، كما قلنا مراراً، من أصل الوجود، فلا يندرج لهذا السبب تحت المقولات، لأن الصورة العلمية مجرد حكاية عن ما هو خارج، غير أن هذه الصورة لا تندرج تحت أية مقولة بمعنى كونها من أفرادها، وعن ذلك فالمفاهيم الكلية كالإنسانية مثلاً وغيرها من صور الأنواع الجوهرية كيفيات ذهنية بالعرض، بمعنى أنها ليست كيفيات على الحقيقة، لأن الكيفيات الحقيقية ترد إلى نحو من الوجود للماهية، والوجود الذهني الذي هو تلك المفاهيم الذهنية ليس كذلك، ثم أن الكيفيات بالعرض يصدق عليها معانيها بالحمل الأولى الذاتي واعتبار الحمل الشائع الصناعي، حتى تكون بالأول منهما مفاهيم مقولاتها، وبالثاني منهما خارجة عن المقولات رأساً[93]. ومن ثم يصدق على هذه المفاهيم الكلية أنها كيفيات عرضية من حيث كونها ناعتة (واصفة) للنفس، وصور علمية لها ولا تقاس حينئذ إلى الخارج،

[93] فالحمل Attribution, predication عند الشيرازي يبدو في أننا إذا قلنا ((جـ))، ((ب))، ((جـ)) موضوع ((ب)) محمول، والقول حمل متواطئ ويسمى حمل على هو وهوهو، أو اشتقاق، ويسمى حمل في هو وذو هو. والحمل إما ذاتي أولي أو عرض متعارف، والذاتي ما يكون الموضوع عين المحمول ذاتا وعنواناً، فإن كان بينهما فرق بالإجمال والتفضيل، فيكون الحمل مفيداً وإلا فلا. والعرضي ما يكون من أفراده، سواء كان محموله ذاتياً داخلاً فيه، أو عرضياً خارجاً عنه. والحمل في الأول بالذات، وفي الثاني بالعرض، والمحمول العرضي 1- إما لازم في الوجودين كزوايا المثلث للمثلث. 2- أو في العين دون الوهم (الخيال) كسواد الزنجي والفيل، وبالعكس ككلية الإنسان. 3- وإما مفارق دائم. 4- أو غيره، سريع الزوال أو بطيئه كغضب الحليم وحلمه. وجميع العرضيات تخالف الذاتي في تقدمه وتقومه، وخروجها وتأخرها. واللازم الأول يشارك الأول في وجوب نسبته وعدم تعلله بأمر خارج. وقد يكون الشيء ذاتياً بأمر وعرضياً لآخر، كالسواد للأسود من حيث هو أسود لمعروضه، وكذا كل مشتق. ومن العرضي ما لا واسطة له: 1- إما في الثبوت فيسمى لازماً أولياً. 2- أو في العرض فيسمى أولياً كالتعجب للإنسان. 3- أو في الإثبات فيسمى بيناً كالتغير بالنسبة للعالم. راجع الشيرازي: رسالة التنقيح في المنطق (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق حامد أصفهاني، انتشارات حكمت طهران، 1375 هـ، ص201، ص9 من الرسالة ذاتها.

لأنها لو قيست إلى الخارج فلن تكون غير مفاهيم فقط لا جوهر ولا عرض. أما المعدوم المطلق فليس له ظهور ظلي أو صورة ذهنية أصلاً، أعني أنه ليس له وجود ذهني على الإطلاق، لأنه ليس ممتنعاً، بل هو ممتنع على وجه الإطلاق، لأن تصور المعدوم المطلق بما هو كذلك يلزم عن قولنا أن المراد بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي (وجودها الذهني)، تناقض صريح، لأن المعدوم بما هو معدوم ليس له وجود أصلاً، بالضبط كالخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مطلقاً ذلك أن المعدوم في ذاته أنى يكون له وجود، والخفي في ذاته أنى يكون له ظهور؟!

البرهان الثاني:

إنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة وكذلك نحكم على ماله وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه، بل نحكم حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر، وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين ونحوهما، وثبوت شيء لشيء هو فرع ثبوت المثبت له، أي أن صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، وإذا لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني. وواضح أن هذا البرهان قد يكون تكراراً لبعض ما ورد في البرهان الأول، وهذا يرجع أولاً إلى أن الشيرازي قد يأتي بالدليل مفصلاً في الأسفار الأربعة، وقد يدمج معاً أكثر من ذليل في كتاباته الأخرى كما حدث في المسائل القدسية، إلا أنه رغم ذلك يعالج هذا البرهان بنحو آخر، وصورة أخرى مختلفة. ويمكن بيان ذلك بأن الفرق بين ما يقوله هنا وما عبر عنه في البرهان الأول أن إثبات الوجود الذهني كان متعلقاً في الأول بمحض تصور المعدوم وحسب، أما هنا فالإثبات بالحكم على المعدوم بأحكام ثبوتية صادقة عليه، والمعروف أن الحكم في قضية ثبوتية فرع على ثبوت الموضوع. وهكذا فإن البرهان الأول يثبت الوجود الذهني عن طريق التصور وهنا يثبته عن طريق التصديق. ونحن نجد

شبيهاً لذلك عند عضد الدين الإيجي في كتابه "المواقف" وفي المقصد الرابع منه، عندما قال عن الوجود الذهني: "احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور: الأول أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود والمطلق، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية، وأنه يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن[94]". وواضح أن الإيجي أدمج الحجتين وجعلهما حجة واحدة.

ويحلل الشيرازي برهانه كما يلي[95]:

أ ـ إن أمثال هذه القضايا السابق ذكرها ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طائر إن كل ما هو فرد للعنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل. وهكذا فمن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله، فهذه القضايا حقيقية من حيث أن موضوعاتها مقدرة الوجود، ومعناها كل ما لو وجد وكان متصفاً بعنوان كذا أو كذا، فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا، والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير، لأن التقدير في ذاته أمر واقعي، وهو ما جعل الشيرازي يقول: فجاز أن يكون الموضوع هو الوجود الخارجي، فلم يثبت وجود آخر أصلاً.

ب ـ ولو تم ما تقدم لزم منه وجود جميع الأفراد المقدرة الغير متناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في أذهاننا عند هذا الحكم. فإنا إذا قلنا كل مثلث كذا، يوجد في الذهن جميع المثلثات المقدرة على التفصيل. ويرى الشيرازي أن ذلك هو مذهب المتأخرين من الحكماء الذي يعتمد على أن الحكم فيما ينحصر على ذوات الأفراد، لكي يكون صادقاً وجب عنه وجود الأفراد ذاتها لا وجود العنوانات الخاصة بها، أما هو فيرى أن طريق الحق والتحقيق يتلخص في أن المحكوم عليه في القضية المحصورة هو العنوان، لكن الفرق

---

[94] عضد الدين الإيجي: المواقف، شرح الجرجاني، ثمان مجلدات، تركيا، بدون تاريخ، م1، ص383، م1، 285م.

[95] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص270 وما بعدها.

بينها وبين الطبيعة أن الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعة. وهنا ينحل الإشكال لكنه يجب على هذا الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها أي وجود عيني أصلاً، وعندئذ لا يجوز لأحد أن يقول: إن الطبائع موجودة بوجود الأفراد لأنه إذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده. وهنا فالقضية أخذت على أنها حقيقية، أعني القضية التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً ما، سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً. فالحكم فيها إذا كان على العنوان بحيث يسرى إلى الأفراد فلا يكون مقصوراً فقط على الأفراد الخارجية، وإلا لم تكن القضية حقيقية، أي صدقها في ذاتها. وهنا فإذا لم يكن الموضوع المأخوذ بهذا الوجه متحققاً في الخارج فهو متحقق في الذهن، فيكون له وجود ذهني غير مرتبط بوجود عيني في الخارج.

والشيرازي يفترض هنا وجه اعتراض آخر مؤداه: أن الموضوع لا يؤخذ في القضية المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في القول كل إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مشخص، بل يؤخذ بحيث أنه يقبل الاشتراك بين كثيرين، فيكون بهذا الاعتبار غير موجود في الخارج بالضرورة. ثم يجيب عنه بقوله: أن الموجود الخارجي مشخص لا يقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين، إذ الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم، ذلك أن للعقل ملاحظة الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم، ذلك أن للعقل ملاحظة الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه، فكما جاز أن يلاحظ الوجود الذهني المتعين بحسب الوجود الذهني من حيث هو كذلك، فيجوز ذلك أيضاً في الوجود العيني. والشيرازي يرد ذلك إلى أن المأخوذ على وجه الاشتراك لا يتحقق إلا في العقل، مع عدم اعتبار تحققه فيه. ويمكننا تفسير ذلك، بأن التحقق في العقل يوضع في الاعتبار بحسب الظرفية المتعلقة بنفس الماهية المتحدة به على سبيل التمثل لا يحسب شرطية الواقع الخارجي. ورغم أن فيلسوفنا رأي أن التحقق المتعلق بما سبق ليس إلا في العقل، بمعنى عدم

ملاحظة أن التعين في الموجود الخارجي هو من عمل العقل، إذ قبول الاشتراك لا يتحقق إلا فيه، إلا أنه في مواضع كثيرة من الأسفار رأي أن مناط الكلية والاشتراك ليس مجرد تحقق وإنما هو نفس الوجود من حيث كونه تبعياً عقلياً[96].

وخلاصة القول هنا أن أمثال هذه القضايا المذكورة آنفاً ليست فعلية خارجية، بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود، فمعنى قولنا كل عنقاء طائر مثلاً، فإن كل ما هو فرد من العنقاء ولو بحسب التقدير فهو طائر. فكل ما لو وجد متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا، فموضوعاتها مقدرة الوجود، والحكم هنا لا يتطلب إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي، فإذا لم يثبت صار هو الوجود الذهني، كما ذكرنا آنفاً. ومن جهة أخرى فإننا قد نتصور شخصاً كان موجوداً، ثم نحكم عليه بحكم خارجي، كما تحكم على جسم قد فنى بأنه كان صلباً ثقيلاً، فيلزم عن ذلك كون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحداً بالعدد لأن هذه الأحكام إنما كانت للشخص الخارجي، لكن ذلك محال بالبديهة[97].

جـ- القول بأن الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني يوجد في الخيالات قول فاسد، فإن الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد، كيف والوجود إما مساوق للتشخص أو متحد معه. والشيرازي يرى إن المحمول الخارجي أيضاً كالموضوع له صورة ذهنية مطابقة للأمر العيني متحد مع الموضوع الذهني، لكن المنظور إليه في القضية الخارجية ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني، بلا حكاية حالهما بحسب الخارج، ولا مانع في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكى

---

[96] وهذا يرتبط بما يقوله الشيرازي في كتابه الشواهد الربوبية من الطبعة المذكورة آنفا ص 38 وما بعدها حيث يرى أن الحمل والاتحاد بين الشيئين قد يكون ذاتياً أولياً مبناه: الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان، وقد يكون عرضياً متعارفا معناه: الاتحاد بينهما في الوجود

[97] قارن حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص89 وما بعدها.

عنه، لأن المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها، بل حال الشيء المحكى عنه على وجه تطابق الحكاية[98].

البرهان الثالث[99]:

وهو قريب المأخذ مما ذكر آنفاً، ويعتمد فيه الشيرازي على أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية، معنى واحداً نوعياً أو جنسياً، بحيث يصح أن يقال على كل من تلك الأفراد، أنه هو ذلك المعنى الكلي المشترك، فيجوز أن ننتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير، والحيوان العام المحمول على البغال والحمير، مجامعاً لكل من تعيناتها مجرداً في حد ذاته عن عوارضها المادية ومقارناتها. فهذا المعنى يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً، وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية. فوجوده في النشأة الخارجية الحسية، لا يكون إلا بشرط الكثرة، ونحن قد لاحظناه من حيث أنه معنى واحد، ومن ثم فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج، فوجوده من هذه الجهة إنما هو في الذهن وبعبارة الشيرازي "... فهذا المعنى يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً... وإذا كنا قد لاحظناه وحدانياً محتملاً، لأن يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها، متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلي، وجوداتها الحسية الجزئية. فوجوده من هذه الجهة، ليس في عالم الحس والجهة وإلا اختص بمكان خاص ووضع مخصوص، ينافي وجوده الانحصاري الضيق، وجوده ما يغايره ويفارقه بحسب المكان والوضع[100]" والنص الشيرازي واضح في أنه يجب علينا أن ننتقل من هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى، هي أقرب ما تكون إلى المقصود الأصلي والمرجع الحقيقي، وهو العلم بأن الموجودات ليس لها، ما

---

[98] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1 ص271 وما بعدها.

[99] المصدر السابق: ص272.

[100] الشيرازي: رسالة المسائل القدسية، ص224.

يسع بوحدته الذاتية، أطواراً من الكون ويكون له بما هوهو، أي من حيث ذاته، آثار مختلفة وأنحاء متفاوتة بجهات متعددة. ويعبر السبزواري في كتابه غرر الفرائد في شرح منظومة الحكمة عن رأي أستاذه الشيرازي بقوله: "والحاصل أن صرف كل حقيقة بإسقاط إضافته عن كل ما هو غيره من الشوائب الأجنبية واحد كالبياض، فإنه إذا أسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها واللواحق من الزمان والمكان والجهة وغيرها مما لحقه بالذات أو بالعرض كان واحداً إذ لا ميز في صرف الشيء، فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه من المحذوف عنها ما هو من غرائبه موجود بوجود وسيع، وإذ ليس في الخارج لأنه فيه نبعث الكثرة والاختلاط — ففي صقع شامخ من الذهن[101]"، وهكذا فالأمر الذي لا يمكننا الشك فيه أن الحقيقة الواحدة التي ترتبط ذاتياً بصفة الوحدة لا يمكن أن تكون واقعة في الأعيان، كما أن المعنى الكلي بصفته الكلية، أي من حيث كونه كلياً لا وجود له في الخارج، لأن وجوده في الذهن فقط، رغم أن المعنى الواحد والكلي والمشترك العام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان، عارياً عن تلك الاعتبارات. ذلك أن حقيقة الإنسان مثلاً من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان ومنصبغة بصبغة الوجود، ولكن لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه، بل من حيث ماهيته وطبيعته، وكونه عاماً، فقد فرض لاحقا بماهيته وحقيقته في الذهن وليس في الخارج. وهنا يمكنني أن أميز بين ثلاثة أمور:

الأول: أن للشيء وهو الوجود الذي يترتب عليه آثاره المطلوبة منه، غير كونه في الأعيان كون آخر بنفسه وماهيته. وهذا مناط التحقيق للأشياء على مستوى الذهن، فهي تحصل بأنفسها لدى الأذهان، من حيث أنها وجود يترتب عليه آثاره الخاصة. وفرق كبير أن يكون الحصول (لدى) الأذهان أو (في) الأذهان، فهي على نحو من أنحاء الوجود الصوري، بحيث أن قيامها

---

[101] السبزواري: شرح منظومة الحكمة، ص 8، وما بعدها.

لدى الأذهان أو في الأذهان قيام صدوري وليس حلولياً، كما سبق، بالضبط كقيام الأشياء بالمبادئ العليا، ولا سيما قيام الكون كله جزئياً وكلياً بمبدأ المبادئ جل شأنه وتعالى. وهذا يرتبط في نظري بما قاله الشيرازي عن تصور المعدومات ذهنياً، لأننا يمكننا أن نحكم عليها حكماً إيجابياً، أعني على المعدومات، أي ما لا وجود لها في الخارج، مثلما نقول بحر من زيبق بارد بالطبع، واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين وهي أمثلة الشيرازي نفسه، والذي استدل منها على أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. وإذ ليس المثبت له هنا في الخارج، ففي الذهن.

الثاني: أن الشيء العام المنتزع من محيط الجزئيات المتعينه، يشير إلى أننا نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم، بحذف ما تتميز به وتتخصص عنها. والتصور هو تمثل وإشارة عقلية، وإذ كان المعدوم المطلق ليس موجوداً على الإطلاق، لأنه لا يمكننا أن نشير إليه مطلقاً فإن هذا التصور العقلي، والمفهومات العقلية، هي على نحو كلي موجودة، ولما كان وجودها العمومي ليس في الخارج، لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي، فهي موجودة في الذهن.

الثالث: أن الحقيقة الصرفة الخالصة، دون الأخذ بما يلحق بها من عوارض ولواحق كالمادة ولواحقها، لا توجد إلا في الذهن، كما هو واضح فيما سبق.

ويفند الشيرازي آراء بعض المفكرين الذين يرون الأجناس والأنواع وبالجملة الطبائع الكلية والحقائق المتأصلة دون اعتباريات الوجود في الأعيان، بمعنى أن لها وجوداً في وعاء وجودات أشخاصها، إذ هي متحدة الوجود معها في الوجود الخارجي، ومن ثم لا يلزم لها وجود آخر سوى هذا الوجود المكشوف لكل واحد. وعليه يكون فى الوجود إنسانية واحدة؛ هى بعينها مقارنة للعوارض التى يقوم بها شخص زيد وعمرو وغيرهما من الناس، وهي تصير مع أعراض كل شخص إنسانية ذلك الشخص، ولا يكون هناك حاجة للقول بوجودها، أي الإنسانية، في نحو آخر من الوجود المسمى بالوجود الذهني، فيرى أن هاهنا خلطا يؤدي إلى المغالطة فالقول بأن الحقيقة الواحدة والمعنى

الكلي بصفة الوحدة والكلية واقعة في الأعيان، أمر فاسد فالمعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس، إلى غير ذلك من اللواحق، قد يوجد في الأعيان لكنه لا يوجد فيها بهذه الاعتبارات. فحقيقة الإنسان من حيث كونه إنساناً موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود، لا من حيث نوعيته واشتراك الكثرة فيه، بل هو كما أشرنا آنفاً من حيث ماهيته وطبيعته، وقد فرض العموم لاحقا، كما ذكرنا، بها في مواطن يليق لحوقه بها فيه، وهو الذهن لا الخارج[102].

وذلك الخلط الذي يقع فيه كثير من الناس إنما يرتد إلى لفظ "الكلي" ذاته، فهذا اللفظ يعبر من الناحية الاصطلاحية عن ثلاثة معان مشتركة، أحدهما يشير إلى صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان، وثانيها يعبر عن معروض هذه الصفة بالفعل، وثالثها: الماهية من حيث هي هي، والتي من شأنها أن تتصف بالمعنى الأول عند تجردها عن القيود الحسية، والمعنى الذي يشير إلى موضوعنا، هو المعنى الثاني من حيث أنه يشير إلى الموجود بعين الشخصيات، الذي يرتبط بالمشخصات في الخارج، ولنا أن نتصور كيف ولو كانت الماهية التي تتصف بصفة الكلية والعموم، موجودة بنحو وجود الحسيات المادية، بل ومتحدة بوجود شخصياتها في الخارج، فيلزم بالضرورة عن ذلك أن يكون موجود واحد بعينه في هذا العالم، متشخصاً بتشخصاتها العديدة، ومعروضاً بالتالي لعوارض متكثرة ومتقابلة، باقياً مع زوال كل واحد منها، وموجوداً في أمكنة متعددة ؟! وهو أمر ظاهر البطلان، وإن اشتبه على بعض المتشبهين بأهل العلم[103]. ومن ناحية أخرى فالموجود العقلي له وجود أرفع من الوجود الحسي الذي نشير إليه، ووحدته بالتالي أوسع من تلك الوحدات الوضعية والمقدارية، فوحدته العقلية تجامع الكثرات الحسية، إذ لها السعة والحيطة ولهذه الوحدات المتكثرة الضيق والحصر والقصور، فهو مع

---

[102] الشيرازي: الأسفار الأربعة: م1، ص273 وما بعدها.

[103] الشيرازي: رسالة المسائل القدسية، ص225.

كونه فرداً يتلفع بفردانيته، فإنه يجامع هذه الوحدات مع تعددها، ولا يوجد هنا تناقض بينهما، إنما التناقض يتصور بين وحدة وكثرة، تكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة، لا الواحد الذي لا ثاني له من أصله، فإنه يجامع مع قيد الوحدة في الكثرة والمتكثرات، وهذه المجامعة ما هي إلا تجلية بصور المتكثرات. فها هنا يكون اتصاف الوجود الواحد العددي بالأضداد، دالاً على أنه وجود سعيّ كلي، وذلك مصداق لما قاله ابن سينا – رغم تناقضه مع رؤية الشيرازي، لمسألة الوجود الذهني بخاصة، ونظرية المعرفة بعامة، بل وفي عموم مذهبيهما، حيث يذهب الأول إلى أصالة الماهية واعتبارية الوجود، والثاني إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية – في موضعين من إلهيات الشفاء "بأن الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد وليس ذاتا واحدة، وكذلك الحيوانية لا كثرة تكون باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواص عمرو، فهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواص زيد، وإنسانية قارنت خواص عمرو، لا غيرية باعتبار المقارنة حتى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول[104]". ويرى فيلسوفنا أن الاعتراض على هذا البرهان بالقول بأن الموجود الخارجي كما أنه مشخص لا يقبل الاشتراك، كذلك الموجود الذهني مشخص لا يقبل الاشتراك، لأن الذي لم يتشخص لم يوجد سواء كان في الخارج أو في الذهن إذ المشخص لا يقبل الاشتراك، وبالتالي لا ينطبق على كثيرين بأية حال. إذ المنطبق على كثيرين إنما هو الماهية من حيث هي هي، وهي موجودة في الخارج، فلا يتم الدليل، وذلك يمكن دفعه وتفنيده في نظر الشيرازي بما قاله في البرهان الثاني

---

[104] ابن سينا: (الإلهيات) من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زادة الآملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ط1، 1376 هـ، ص ص199-208، المقالة الخامسة، الفصل الأول، ص244 من المقالة السابعة، الفصل الثاني حيث يقول ابن سينا: "إن الحد يفيد بالحقيقة معنى طبيعة واحدة. مثل إنك إذا قلت الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان، الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق. فإذا نظرت إلى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن ..."

من أنه لا منافاة هناك بين التشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين،" لأن المقصود ليس أن الإنسان الموجود في الذهن مثلاً، ليس شخصاً وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك، بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك، ومعلوم يقيناً أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث أنه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا متشخصاً بتشخص خارجي أصلاً. وهذا كما نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت، وثبوتها، إما في الخارج وهو محال لأنها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن، وهو المطلوب[105]"، وهكذا اثبت الشيرازي الوجود الذهني من مسلكي المعنى الكلي ومسلك معنى الوحدة معاً.

البرهان الرابع:

يصوغ الشيرازي هذا البرهان بقوله: "أن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة ولو لم يكن يترتب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله، ولو كان له تحقق في الخارج عيني، لزم تحصيل الحاصل، فلابد وأن يكون له نحو من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة

---

[105] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص 274 وما بعدها، قارن: حسن زاده الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص 95 وما بعدها. والواقع أن رؤية الشيرازي في هذا النص قائمة، كما قلت، على أن الثابت لشيء لابد وأن يكون له ثبوت في ظرف الاتصاف. والذي يقول بأن ثبوت شيء لشيء هو فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف لا فرع ثبوت الثابت فغير تام = = فالمقصود عند الشيرازي هنا أن الأمور الانتزاعية وإن كانت غير موجودة في الخارج، بل وجودها فيه بمعنى وجود منشأ انتزاعها، إلا أنها أمور لها نفس صفة كونها أمورا، مثل أبوتك مثلاً لزيد وملكيتك للفرس، وهنا يدل البرهان على أنها ليست موجودة في الخارج فنفس أمريتها لا تنتظم إلا بوجودها في الذهن، ولذا يرى الشيرازي أنها ليست موجودة ولا معدومة، فهي أحوال، كما قال المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين. ويرتبط بهذا القول بأن المحمول على كثيرين هو الكلي الطبيعي المتحد لإبهامه مع أفراده.

به، المطلوبة منه، وهو المعنى بالوجود الذهني"[106]. ويرتبط هذا البرهان على الوجود الذهني، بإثبات وجود الغاية بصفة عامة، فإذا كانت الغاية واضحة ومشاهدة في أفعال الطبائع، حيث نشاهد في الأمور الطبيعية من قواها وطبائعها تحريكات وتأثيرات تؤدي إلى أمور تترتب عليها ترتب الغاية على من له غاية، بحيث يحكم العقل ويجزم بأن تلك التحريكات إنما كانت لأجل الأمور المتأدية إليها، والمعنى بالغاية هنا هو ما لأجله تحرك الشيء، وذلك التأدي يظهر كلما تأملنا في هذه الأمور حق التأمل، ومن باب أولى فالغاية تعبير عما لأجله كان الشيء، أي المعنى والماهية باعتبارها نحو من أنحاء الوجود الذهني، ومما يدل على ذلك أن "العلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلة ومعلولة لها في وجودها. فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل، وليست علة لعليتها ولا لمعناها"[107]. وتلك هي رؤية ابن سينا للعلة الغائية، وهي تدعم برهان الشيرازي على أن الغاية تعبير واضح عن الوجود الذهني، إذ الغاية تعبير عن الماهية والمعنى، فهي شيء ما غير وجودها أعني أنها نحو ما من أنحاء الوجود على المستوى الذهني، والاستدلال تابع هنا لقولنا أنه ما دام لكل شيء في فعله غاية ما حتى الطبائع العديمة الشعور، فكيف لا تكون للمبادئ العالية، ومنها النفس التي شعورها ووعيها عين ذاتها ماهية أو وجوداً؟! ومما يدعم هذا الأمر أن الغاية أو العلة الغائية تكون مقدمة على الفعل من الناحية الذهنية، ومؤخرة عنه من الناحية العينية في الواقع الخارجي، أعني أن الغاية تعبير عن العلم الحصولي الذي هو الوجود الذهني. والواقع أننا يمكننا هنا أن نثبت اعتراضاً وجهة فخر الدين الرازي في شرحه على إشارات ابن سينا على العلة الغائية من حيث كونها دليلاً على الوجود الذهني، من جهة أنها "علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية" كما قال ابن

---

[106] المصدر السابق ص275.

[107] ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص ص 16، 17، وإلاهيات الشفاء، ص297 وما بعدها.

سينا، وهو الأمر الذي قلنا آنفاً أنه يدعم دلالة الشيرازي على الوجود الذهني من خلال العلة الغائية، يقول الرازي: "ولقائل أن يقول: قولك [العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية]، فيه إشكال لأنكم تثبتون العلة الغائية للأفعال الطبيعية، والقوى الطبيعية لا إرادة ولا شعور لها أصلاً، فماهية العلة الغائية ها هنا لا يمكن أن يقال أنها موجودة في الذهن لأنه لا ذهن هناك ولا شعور، وغير موجودة في الخارج لأن وجودها في الخارج معلول العلة الفاعلية، وإذا كانت كذلك كانت معدومة صرفه، والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علة للأمر الموجود، فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية؟ ولا خلاص عنه إلا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات[108]..." ويعارض الطوسي رؤية الرازي السابقة في شرحه على نفس الكتاب لابن سينا ومؤيداً لرؤية الشيخ الرئيس، حيث لخص ما قاله الرازي ثم أجاب عنه، "اعترض الفاضل الشارح — يعني فخر الدين الرازي - بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها، فلا يمكن أن يقال تلك الغايات موجودة في أذهانها، ولا أن يقال أنها موجودة في الخارج، لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات، فإذن تلك الغايات غير موجودة، وغير الموجود لا يكون علة للموجود، ولا خلاص عنه إلا بأن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات. (والجواب) أن الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً، لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء، فيكون ذلك الشيء مقتضاها أمرٌ ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل، فهو العلة الغائية لفعلها[109]". ورؤية الطوسي تؤكد من جديد مقالة ابن سينا

---

108 فخر الدين الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، في جزأين، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1325هـ، جـ2، قسم الإلهيات، الفصل السابع من النمط الرابع، 438 وما بعدها، قارن فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، جـ1، ص540 وما بعدها.

109 نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، الطبعة المذكورة آنفا على هامش نص ابن سينا (تحقيق د.سليمان دنيا) ص17، قارن ما سبق من مقالة الرازي والطوسي، صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة م1، ص276 وما بعده.

على تحقق الغائية في الطبيعة، وبالتالي وجود معناها وماهيتها في الذهن، وهو الأمر الذي استدل منه الشيرازي على أن الغائية دليل واضح في معناها على الوجود الذهني المعبر عن العلم الحصولي. وللشيرازي نصوص تدعم هذا الطريق أو المسلك الدال على الوجود الذهني، وهي تقوم في مجملها على أن تخيلات الإنسان، مع أنها غير واقعة في الأعيان، إلا أنها تحدث نزوعاً في الإنسان قد يدفعه إلى الفعل، فيكون التخيل هو علة الفعل الإنساني، من حيث أن هذا التخيل تعبير عن الوجود الذهني فيقول: "ومما ينبهك على ما نحن بصدده، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً للتحريكات والتأثيرات الخارجية، وإن لم يترتب عليه آثارها المخصوصة المطلوبة. أولا ترى أن تخيلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً، وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة، ولو لم يكن لصورة بيت تريد بنائه نحو من الثبوت، لما كان سببا لتحريك أعضاءك[110]..." إن هذا النص ليعبر بجلاء عن رؤية الشيرازي للعلم، بما هو وجود ذهني، من حيث كونه كالحياة والإرادة وغيرها من الصفات الكمالية المساوقة للوجود والتي تدور حيثما دار، بل إن هذه الكمالات هي عين الوجود. وكما أن للطبائع وجوداً، كذلك لها علم وحياة وإن كانا ضعيفين، ما دامت الصفات الكمالية لا تنفك عن الوجود، فكل ما له وجود لابد وأن يتحلى بهذه الصفات وفق مرتبته الوجودية، وتبعاً لأن الوجود يقوم على مبدأ التشكيك، أعني الوحدة ذات المراتب المتكثرة المتفاوتة، أي الوحدة في عين الكثرة، ونجد الشيرازي يستدل على هذا المبدأ من قوله تعالى: "وإن من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم". (سورة الإسراء، آية 44) بمعنى أن لهذه الطبائع إرادة وبها يتم سريان العشق إليها. وعلى هذا فمراد الشيرازي هنا هو تأكيد الوجود الذهني بالنظر إلى الطبيعة، ولهذا وجدنا شارحه الأكبر السبزواري يرى أن هناك مسلكاً آخر يدفع ما يشكك في الوجود الذهني من جهة رؤية غائية الطبائع، أو فعلها وفقا لغاية تثبت

---

[110] الشيرازي: الأسفار، الأربعة، م1، ص276.

ملكيتها للشعور حتى ولو كان شعورا في درجاته الدنيا بقوله: "إن مراد المحقق (الشيرازي) بالشعور (لدى الطبائع) العلم البسيط لا أن لها شعوراً منسياً لا أقل، وإلا لكانت حيوانات لصدق تعريف الحيوان أعني الحساس المتحرك بالإرادة عليها، إذ الطبيعة مالم تستوف قوة التحريك لم تحظ إلى قوة الحس كما هو مقتضى قاعدة إمكان الأخص فى الصعود. وهنا مسلك آخر فى الدفع وهو أن الطبائع فواعل بالتسخير تحت الأنوار القاهرة وأرباب الأنواع، والغايات متصورة لها ولا يلزم أن تكون متصورة لتلك الطبائع، كما أن طبع المرمى بالقسر فاعل الحركة، ولها غاية وليست متصورة لذلك الطبع، بل للقاصر، فكذا فى المسخِر والمسَخر"[111].

ويرتبط بهذا ما يعبر عنه ابن عربى وذكره عنه الشيرازى فى أسفاره أن الذى تجردت نفسه عن الرذائل البشرية فقرب اتصاله بعالم القدس قد تحصل له الإنكشافات والكرامات، فيوجد بهمته أموراً في الخارج تترتب عليها الآثار. والله تعالى وهو المقتدر المتصرف يسعه بقوة همته أن يخلق ما هو خارج عن همته. وهذا في الواقع ما يشير إلى أنه في مجاري الفيض الإلهى وشرائط قابلية الموجودات، إذا انقطعت أو عدمت القابليات أو محل مجرى الفيض لم يتحقق الوجود، ولم يحدث، له أي أثر من الآثار، فالمفيض والموجد هو الله تعالى عند إرادة النبي أو الولي، وهما مجاري أو بالأحرى مرايا لفيضه تعالى، فمجاري الأمور بيد العالمين بالله تعالى أي العارفين بحلاله وحرامه. ومعنى ذلك أن ما يوجد في الخارج لقوة النفس أو الإرادة ليس هو الوجود الذهني، بل إن الوجود الذهني هو الداعي للوجود الخارجي، ومن هنا فنفس الولي مثلاً تقوى على إيجاد الخارج لقوة النفس لديه بتوسط الصورة الذهنية، وليس أن تلك الصورة قد صارت أمراً خارجياً بنفسها. ومما يؤكد تحقق الوجود الذهني ما يستعمله الأطباء من إدخال السرور والابتهاج في قلوب المرضى وإدخال الصور السارة في نفوسهم. ذلك أن الصورة السارة في ذهن المريض قد توجب حسم

---

[111] السبزواري: حاشية على الأسفار الأربعة، م1، ص276.

مادة المرض وكثيرا ما تعالج الأمراض البدنية بعلاجها بالصور العملية والنفسية، حيث أن قوة النفس توجب دفع المرض، وبالعكس فصورة الخوف حقيقة قد تميت بقوة الوهم وتسلطه على النفس، وقد يخطر في نفس الإنسان كثيراً ملاقاة صديق أو حدوث حادث، وبعد ذلك قد يقع أن يشاهد ذلك الحادث خارجاً. وقد يعتري النفس شيء من السرور والانبساط والفرح أو الانقباض أو الحزن دون سبب واضح يعرفه الإنسان ثم يلاقي ذلك، وما هو إلا شعور النفس بما تشاهده بعد. وهكذا فإن للنفس تجليات وخواطر ومشاهدات وانكشافا لما في الخارج، بما يدل على الوجود الذهني بوصفه داعيا للوجود الخارجي، وما نسمعه منذ وقت طويل عن علم التنويم المغناطيسي، يؤكد ذلك، فهذه التجربة التي تقوم على تنويم الإنسان وسؤاله عن أمور غائبة ويجيب عنها، وإن لم يشاهدها قبلا، ليرتبط بما هو مشاهد لدي الأذهان من الوجودات الاعتبارية التى لا تدخل تحت مقولة من المقولات ولا حيثية من الحيثيات كوجود الملكية أو الزوجية مثلاً، فالملكية والاستيلاء الاعتباري للمالكين كلها من اصل الوجود الذهني، وهذا يدل علي صحة مقالة الشيرازي من أن الوجود قد فطر كله علي الغاية، وهذه الفطرة تدل بالقطع علي أن كل الأشياء لا تخلو من شعور وإدراك، وكيف تخلو الكائنات من هذا الشعور، كما قلنا آنفاً، مع أن الكل يسبح بحمد الله تعالى، على اختلاف صور هذا التسبيح، وبالتالي إذا كانت الجوامد تنطوي على هذا الشعور والميل، وفيها الغرائز والصفات والكيفيات، فمن باب أولى أن يتحقق ذلك للعاقل أن يكون واعياً وشاعراً، قادراً مشتاقاً، مريداً. وبالتالي يصير الوجود الذهني أو الظلي أقوى من بعض الوجودات الخارجية، وبالنظر في علل الأشياء الفاعلة والمادية والصورية والغائية، فإننا نرى العلة الغائية بين العلل الأربع مجرد صورة ذهنية في كثير من الموجودات، ومع كونها صورة ذهنية، فقد صارت هي ذاتها علة العلل في الوجود، أعني علة للعلل الفاعلة والمادية والصورية أيضاً مع أن هذه العلل تعبر عما هو خارج، أي عن موجودات خارجية، لكن العلة الغائية من حيث كونها مظهرا للوجود والذهني، قد أثرت في سائر العلل الأخرى،

وهي أصلاً من الوجود الذهني دون الوجود العيني الخارجي. ومما يدل على إثبات الوجود الذهني وفق مذهب الشيرازي، ما ذكره صاحب "النور المتجلي" آية الله الآملي بقوله: "إن طالب كل شيء لابد أن يتصور ذلك الشيء أولاً إجمالاً، لأن طالب المجهول المطلق محال. ولا ريب أن ذلك المطلوب له نحو من الثبوت والتقرر في الذهن لا تترتب عليه آثاره المخصوصة الخارجية (التي) لم تتحقق بعد، وهو المعنى بالوجود الذهني[112]". والحق أن الذي يجول بذهنه متأملاً في صفحات الأسفار الأربعة للشيرازي لم يعدم اكتشاف الصلة الوثيقة بين ما يقوله فيلسوفنا عن إثبات الوجود الذهني على وجه التخصيص، وبين حديثه مثلاً على طول موسوعته عن تجرد النفس الناطقة، ففي كلامه مثلاً عن الإدراك والتخيل يرى في الفصل السادس من المرحلة العاشرة من موسوعته "الأسفار" أن المدرك للصور المتخيلة لابد أن يكون أيضاً مجرد عن هذا العالم، أي في ذلك الفصل الذي يحدثنا فيه عن تجرد القوة الخيالية، أو التجرد البرزخي الخيالي للنفس الإنسانية، وهو يعطينا فيها أربعة براهين، وفيه يبدو البرهان الثاني متسقا مع البرهان الثاني هنا الذي خصصه لإثبات الوجود الذهني عن طريق الحكم على الأشياء التي لا وجود لها في الخارج، حكماً ثبوتياً صادقاً، وفي هذا البرهان، في فصل تجرد القوة الخيالية، يثبت فيلسوفنا الوجود الذهني بقوله: "... أنا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت، ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها، فهذه الصور أمور وجودية، ومحل هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً، أي من هذا العالم المادي، فمحل هذه الصور أمر غير جسماني، وذلك هو النفس الناطقة[113]..."، ويرتبط تجرد الخيال بالوجود الذهني،" بأننا حكمنا بان السواد يضاد البياض، والحاكم بين الشيئين لابد وأن يحضراه، فقد برهنا على أنه لابد من حصول السواد والبياض في الذهن أو

---

[112] حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي: ص106.

[113] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م3، ص478 وما بعدها.

للذهن[114] ..." والواقع أن كل البراهين والمسالك التي طرقها الشيرازي إنما تتمحور حول إثبات الوجود الذهني، وأن هذا الوجود نوري تشمله أصالة الوجود، لأنه نحو من أنحاء الوجود وأطواره ومراتبه، وإن كان يوحي في بعض كلماته خروج الوجود الذهني عن أصالة الوجود ليدخل في أصالة الماهية، إلا أن الناظر المدقق إنما ينتهي إلى أن الماهية ذاتها هي نحو من أنحاء الوجود، لأن تحققها لا يكون إلا مقترناً بنحو من أنحائه، لأنها في ذاتها اعتبارية. ومن ثم صارت أصالة الوجود عند الشيرازي شاملة للوجود الخارجي والذهني معاً، وربما كان الوجود الذهني أعظم من الوجود الخارجي كما يبدو في تجرد النفس وكرامتها عند الأولياء، ومعجزاتها عند الأنبياء.

---

[114] المصدر السابق: ص482 وما بعدها، قارن أيضاً المصدر السابق: ص280.

رابعاً: إشكالية المسألة: الأمور المشكلة في مفهوم الوجود الذهني

وحل صدر الدين الشيرازي لها

تنطوي عبقرية الشيرازي الفلسفية على طبيعة نقدية مذهلة، تبدو واضحة جلية في إجاباته على الإشكالات التي دارت حول مسألة الوجود الذهني، وطريقته في حلها وهنا تكمن أهمية الدور الذي لعبه في هذه المسألة من حيث توجيهه للإشكاليات ورفعها، وليس من حيث تقرير البراهين والأدلة كما سبق وأن رأينا في الفصل السابق. وسائر الإشكالات التي يواجهها الشيرازي بالتحليل والنقد والحلول ترتد في أعمها الأغلب إلى المتكلمين، وخاصة فخر الدين الرازي كما وردت في مؤلفاته، والتي نقلها عنه نصير الدين الطوسي في شرح الإشارات لابن سينا، أما بعض هذه الإشكالات فيرتد إلى ابن سينا نفسه والآن سوف أقوم ببيان هذه الإشكالات ورؤية الشيرازي لها وإجاباته عليها وحلوله لها[115]:

---

[115] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص ص 277 – 326، ويذكر فيلسوفنا في تمهيده لهذه الإشكالات أنه من المقرر عند أرسطو والفارابي وابن سينا وجمهور المتأخرين أن ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنما هو قوانا الإدراكية العقلية والوهمية والحسية. فالكليات توجد في النفس المجردة، والمعاني الجزئية في القوة الوهمية، والصور المادية في الحس والخيال ووقعت للناس في ذلك إشكالات. ويعرض الشيرازي هذه الإشكالات بصورة أقل تعقيدا عن الصورة التي عرضها في الأسفار وذلك في كتابه رسالة في المسائل القدسية الذي ذكرنا آنفا أنه يقع ضمن كتابه الذي يضم رسالتين أخريين مع هذه الرسالة تحت عنوان ثلاثة رسائل فلسفية، راجع المسائل القدسية ص ص 226 – 254.

1- **الإشكال الأول**: وهو يدور حول التعقل أو الصورة العلمية حيث يقرر هذا الإشكال أن الإنسان إذا تعقل الحقائق الجوهرية يلزم بناءا على إثبات الوجود الذهني وانحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجي بالذهني، أن تكون هناك ماهية واحدة هي في ذات الوقت جوهراً وعرضاً. ويرتبط هذا الإشكال في حقيقته بالصورة العلمية من حيث كونها كيف نفساني، كما رأينا آنفاً، وإذا كان الكيف عرضاً، فإن علمنا بالجوهر الخارجي إن كان كيفاً هو الآخر، فكيف يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً؟، وهذا التساؤل، الذي يعبر عن تناقض كون الماهية الواحدة يمكن أن تكون جوهراً وعرضاً معاً، يصدق حتى مع قولنا: إن علمنا بالجوهر لم يكن جوهراً أصلاً، بل كان كيفا فقط، فيكون: إدراك العلم عليه في هذه الحالة غير صحيح، وذلك لعدم مطابقته للواقع. وبعبارة أخرى فإن العلم بكل مقولة يجب أن يكون من تلك المقولة، وهنا يلزم من تعقل الجوهر أن تكون الصور العقلية للجوهر جوهراً وكيفاً معاً، لأن الصورة العلمية كيف نفساني، والكيف عرض، فيلزم عنه اجتماع مقولتين في ماهية واحدة. والحاصل أن ذلك الإشكال هو من ناحية أخرى يستند إلى أن مفهوم العرض لأنه عبارة عن نحو الوجود الناعتي، كما ذكرنا آنفاً، يجوز تبدله وانقلابه وعروضه للجوهر الذي هو كما يقول الشيرازي قسيم سائر الأعراض في الخارج، فكما يجوز كونه عرضا عاما للمقولات التسع المشهورة في الخارج فيجوز كونه عرضاً عاماً كذلك للجوهر في الذهن، حتى يكون أفراده الذهنية عشر مقولات، وأفراده الخارجية تسع مقولات. وذلك لأنه ليس هناك منافاة بين كون الشيء جوهراً بحسب الماهية، عرضاً بحسب نحو الوجود، إذ الجوهرية حال الماهية، إذ أن معناها كون الماهية بحيث إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والعرضية حال الوجود بل نحو من أنحاء الوجود، لأن معناها وجود شيء في الموضوع. وبالجملة فإن ما تقدم يعني أنه كما يلزم أن يكون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً، يلزم أن يكون الشيء الواحد أيضاً جوهراً وكيفاً، لأن الكيف عرض، ولصدق تعريف الكيف على الصورة الجوهرية الذهنية. فالإشكال قائم على اعتراض مؤداه أن قبول الوجود الذهني يعني أن

ماله وجود في الذهن يناظر الشيء الخارجي ذاتاً وماهية، وهو ما يستلزم ضرورة الجمع بين المتقابلين على الصورة الموضحة آنفاً، من أن افتراض وجود ذات وماهية للشيء في الذهن يلزم أن يكون الشيء جوهراً وعرضاً، كالإنسان مثلاً، توجد ماهية الجوهر في الذهن، مع معرفتنا أن ظاهرة الإدراك والعلم حينما تحصل في الذهن فهي عارضة عليه،أعني عرض قائم في المحل، بالمعنى الفلسفي. ومن الواضح هنا أن الجوهرية والعرضية أمران متنافيان، وهو ما يستدعي كون العلم والإدراك من مقولة الكيف، وبافتراض حصول ماهية المدرك على الوجود في الذهن بإدراكنا لشيء ما، فإن ذلك يتبعه كون سائر المقولات بأنواعها المختلفة داخلة تحت مقولة الكيف، كما أشرنا آنفاً، وهو أمر محال، لأن المقولات متباينة ذاتاً بعضها مع بعض، ومن ثم لا يمكن أن تدخل ذات وعين مقولة ما تحت مقولة أخرى، ولا يمكن أن يدخل نوع مقولة تحت مقولة أخرى[116]. وعليه فإننا إذا تصورنا نفس "الجوهر" أو "الكم" أو "الإضافة" وكل واحد من هذه مقولة، وفي ضوء نظرية الوجود الذهني توجد

---

116 السبزواري (الملاهادي): شرح منظومة الحكمة، ص 59 وما بعدها، قارن أيضا مرتضي المطهري: شرح المنظومة، ترجمة السيد عمار أبو رغيف مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1417هـ، ص59 وما بعدها، راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص278 – 279، والواقع أن ابن سينا قد تعرض لهذا الإشكال في بداية الفصل الثامن من المقارنة الثالثة من إلهيات الشفاء حيث قال "وأما العلم فان فيه شبهة وذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر وأعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضا فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإن الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة، وماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت لها إلى الوجود الخارجي." ص145 من طبعة، قم، 1376 هـ، ثم أجاب عنه بقوله:"إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة ... أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع، وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فأن وجوده في الأعيان ليس في موضوع". المصدر السابق، بتحقيق حسن زادة الآملي، ص145.

ذات هذه المقولات في الذهن، ومن ناحية أخرى تنتمي هذه المدركات إلى مقولة الكيف. ونفس الشيء إذا تصورنا "نوع الإنسان" الذي هو من مقولة الجوهر، ففي ضوء رأي الحكماء فإن النفس ماهية الإنسان توجد في الذهن، ومن ناحية أخرى نجد أن العلم والإدراك، عندهم الذي يعني الوجود الذهني للأشياء هو من مقولة الكيف، ومن هنا ففي نفس الوقت، الذي تكون فيه ماهية الإنسان نوعاً من الجواهر، فإنها تدخل تحت ماهية الكيف، وهكذا بالنسبة إلى أنواع جميع المقولات الأخرى.

ويمكننا أن نوضح هذا الإشكال الذي وضع على الوجود الذهني بشكل أوسع وأبسط بما يلي على الرغم من إيرادنا لبعض ما سوف يلي، في مواضع أخرى من هذا البحث:

أ ـ نحن ندرك أنه بإدراكنا شيئاً ما، فإن صورته ترتسم في أذهاننا، وتظهر في وعينا حالة وجودته لهذه الصورة العلمية.

ب ـ العلم والمعلوم أمر واحد في الذهن. فتصورنا "لعمر"، يعني حصول صورته في الذهن، وهذه الصورة هي العلم، أي معلومنا وإدراكنا لعمرو، بمعنى أن المكشوف لنا بالذات، وما نسميه "عمرو" إنما هو عين تلك الصورة فقط. أما "عمرو" في الخارج فليس بمتصور ولا معلوم لنا على نحو مباشر، لأننا نتصوره ونعلم به تبعا لهذه الصورة ولهذا عبر الحكماء عن الصورة الذهنية "بالمعلوم بالذات" وعلى الشيء الخارجي "بالمعلوم بالعرض".

جـ ـ توجد عين ماهية الأشياء في الذهن، عند العلم والإدراك، وهي النظرية التي أشرنا إليها آنفاً إنْ في اتحاد المدرك والمدرك أو في إثبات الوجود الذهني.

دـ العلم والإدراك بصفة عامة يقع تحت مقولة الكيف وبصفة عامة وانطلاقاً من أرسطو فإن معظم الفلاسفة يذهبون إلى أن جميع الأشياء الخارجية تدخل تحت إحدى المقولات العشرة التالية: الجوهر، والكيف، والكم، والإضافة، والمتى، والأين، والفعل، والانفعال...، والكيف ينقسم إلى ما هو جسماني

ونفساني، والكيف النفساني له أقسام وأنواع مختلفة، والعلم هو أحد ألوان الكيف بمعناه النفساني.

هـ - إن المقولات جميعها تختلف وتتباين تبايناً ذاتياً، فيستحيل دخول شيء ما واحد تحت مقولتين مختلفتين، لأنه يلزم عنه أن يكون للشيء الواحد أكثر من ذات وأكثر من ماهية واحدة.

وانطلاقاً من النقاط السابقة مجتمعة، فإنه إذا كانت عين ماهية الأشياء موجودة في الذهن، تبعاً للوجود الذهني كما قلنا في (جـ) وإذا كان الإدراك والمدرك أمر واحد في الذهن كما قلنا في (د)، يلزم أن تدخل جميع الماهيات التي يتصورها الذهن، ومن أي مقولة كانت، تحت مقولة الكيف، وهذا محال، لأن المقولات كما أشرنا في (هـ) تتباين من الناحية الذاتية، ويستحيل أن ينتمي الشيء الواحد إلى مقولتين، وهذا واضح في نصوص أسفار الشيرازي ذاتها[117].

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال الأول:

يذكر الشيرازي في الأسفار مجموعة من الدفوع على الإشكال الأول في شأن الوجود الذهني، بادئا بدفوع بعض المتكلمين والفلاسفة، قبل أن يشرع في بيان دفعه أو دفوعه الخاصة التي يدحض بها الإشكال الأول. ويمكن إجمال الدفوع التي ذكرها الشيرازي فيما يلي[118]:

1- ومن القوم كصدر الدين الدشتكي من رأي أن البعض التزم بانقلاب ماهية الجوهر والكم وغيرهما كيفاً في الذهن، وفيه ما لا يخفى من الفساد، خاصة مع الاعتراف بأن للأشياء الموجودة، نحواً آخر من الوجود ومع الاعتراف أيضاً بأنه ليس هناك ذاتي مشترك بين المقولات العالية.

---

117 راجع الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص279 وما بعدها.

118 المصدر السابق؛ الموضع السابق، راجع أيضا، ص281 وما بعدها، قارن الشيرازي: المسائل القدسية، ص227 وما بعدها.

2ـ ومنهم مثل المحقق الدواني الذي يرى أن بعض القوم ادّعى أن إطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه، كما ذكر الشيرازي في الموضع السابق، وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناءاً على قيد زائد اعتبروها في تعريف الكيف، بل كل مقولة أيضاً، وهو أنها ماهية إذا وجدت في الخارج، كانت كذا وكذا. ومثلوه بالمغناطيس الذي في الكف، يصدق عليه خاصية جذب الحديد على وجه أخذ في تعريفه، وهو كونه حجرا من شأنه جذب الحديد، إذا كان خارج الكف مصادفاً للحديد، وإن لم يكن بالفعل جذاباً، وكونه بصفة كذا لا يتبدل في الكف وغيره. وهذا أيضاً هو حال الماهيات الجوهرية والكيفية والكمية وغيرها، من حيث كونها جوهراً وكيفاً وكماً وغيرها، لا تتغير عند كونها في الذهن بصفة أخرى، غير كونها موجودة في الخارج. وحينئذ يندفع المحذور ويرد عليه بأن هذه الصورة الجوهرية الموجودة في الذهن لا شبهة في أنها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخص، هي أيضا موجودة عينية ومتشخصة. وكيف لا يكون ذلك والإنسان عند تصوره للأشياء ينفعل بصورها العقلية، والحكماء قد صرحوا بأن الواهب لتلك الصور هو المبدأ الفياض، فلا محالة لا بد وأن يكون للمفاض عنه وجود، كما أن للمفيض والمستفيض وصف الإفاضة والاستفاضة وجوداً، فإذا كان للصور الذهنية عند كونها في العقل، يعود المحذور المذكور، اللهم إلا أن يراد من الخارج ما يقابل القوة المدركة، لا ما يترتب فيه على الماهية الآثار المختصة بها، وهو تحكم وإلا يلزم أن يكون صفات الجواهر الإدراكية كلها موجودات ذهنية.

3 ـ ومنهم المولى القوشجي (علاء الدين المولى علي) شارح كتاب تجريد الاعتقاد للطوسي، الذي ذهب في دفع الإشكال المذكور إلى أن الحاصل في الذهن عند تعقل الإنسان أمراً جوهرياً، شيئان أحدهما: موجود في الذهن غير قائم به وهو معلوم وجوهر وكلي، والواضح أنه يقصد الماهية الموجودة في الذهن، وهذا الأمر الجوهري غير قائم بالذهن ناعتاً له، لأنه حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية، فحينئذ لا إشكال إذ لا وجود لتنافي تعدد الموضوع في

متقابلين، أعني أنه لا يوجد ها هنا إشكال، إذ الإشكال واقع من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً، أو علماً ومعلوماً، أو كلياً وجزئياً[119]. وليس خافياً هنا أن التعبير "بماهية موجودة في الذهن" كما في تعليقات الشيرازي على إلهيات الشفاء لابن سينا، أولى من تعبيره "بموجود في الذهن" الوارد في الأسفار في بيان مراد القوشجي، ثم إن المراد من "الخارج" في الشق الثاني من قوله: "موجود خارجي أو موجود في الخارج" هو النفس لأنها من الأعيان الخارجية. ويمكن أن نزيد الأمر وضوحا بما ذكره الفيلسوف السبزواري في شرح منظومة الحكمة في بيانه لمراد القوشجي[120] بقوله: "وتصويره أنه، إذا فرض مشكل محفوفا بمرآة من بلور أو ماء من جميع الجوانب، بحيث إذا انطبع صورته فيها، فها هنا أمران: أحدهما شيء ليس قائما بالمرآة، ولكنه فيها، وهو ذو الصورة، وثانيهما شيء قائم بالمرآة، وهو نفس الصورة المنطبعة، فقس عليه ما في مرآة الذهن. هذا مذهبه وفيه ما فيه. "فواضح هنا أن المعنى الكلي الموجود في العقل من حيث كونه موجوداً كلياً، ومن حيث أنه في نفسه ذو شخصية، أي مشخص جزئي، أما عن كيفية كون الشيء الواحد كلياً وجزئياً في نفس الوقت، وكيفية كون العلم والمعلوم بالذات واحداً، بل كيف يكونان واحداً والعلم بالسواد يتصف به العالم، مع أن المعلوم لا يتصف به العالم؟ فإن الكيفية هنا لا تتحقق إلا بالنظر إلى أن العلم بالأشياء هو عين ذات الحق تعالى ويتصف به بخلاف الأشياء المعلومة كما هو الحال عند الحكماء. وعليه فإن مرآة الذهن بالنسبة لكل شيء يدرك ثلاث صور، الأولى الصورة الخارجية المعلومة بالعرض، والثانية الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن وليست قائمة به، وهي الأمر الذهني عند القوشجي، والثالثة: الصور الخارجية القائمة بالذهن، وهي الأمر الخارجي، بحيث يصبح كل مقابل موضوع على حدة. وهنا يوجد فرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به، بالضبط كما أن حصول الشيء في المكان لا

---

119 الشيرازي الأسفار الأربعة، م1، ص282، أيضا الشيرازي: تعليقات على إلهيات الشفاء (لابن سينا)، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ، ط1، ص128، الشيرازي: المسائل القدسية، ص228.

120 السبزواري : شرح منظومة الحكمة (غرر الفرائد)، ص60.

يوجب اتصاف المكان به، وكذلك الحصول في الزمان فإنه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه، وذلك لأن الذي يوجب اتصاف شيء بشيء ما إنما هو قيامه به لا حصوله فيه. وهذه الأشياء مثل الحرارة والبرودة والزوجية والفردية وغيرها، إنما هي حاصلة في الذهن وليست قائمة به، ومن ثم لا يوجب ذلك اتصاف الذهن بها، وإنما كانت توجب اتصاف الذهن بها لو كانت قائمة به، وليس الأمر هنا كذلك، لأنها حاصلة في الذهن لا قائمة به. والواقع أن هذا التفسير إنما يدفع الإشكال، بل يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها لا صورها وأشباحها في الذهن، وهو أن مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فإنا نعلم باليقين أن هناك أمرين: الأول موجود في الذهن وهو كما سبق معلوم وكلي وجوهر، أعني مفهوم الحيوان إذ المراد بالجوهر هنا ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، والثاني موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرضي كما سبق. فالذين قالوا بالمثال والشبح، قالوا بأن الموجود في الذهن هو مفهوم الحياة الذي شبحه قائم بالذهن، إذا المراد بوجود أمر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم، والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو أيضا جزئي وعرضي ومن الكيفيات النفسانية وعلم، فلا يكون هناك إشكال.

كما أنه من ناحية أخرى يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن فيشكل أن الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض في الكيفيات النفسانية ما هو؟ ولا نجد إلا مفهوم الإنسان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم، فكيف يكون هو نفسه هو هذا المفهوم؟! [121].

أما الشيرازي نفسه فله خمسة مقاصد دفع بها الإشكال الأول على الوجود الذهني وهي كما يلي:

---

[121] راجع حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي: ص119، وما بعدها. ويقول الآملي ص120"... فحصول الشيء في الذهن واتصاف الذهن بذلك الشيء (بأن) تعلم أن ماهية واحدة فاردة ذهنية جوهرية كانت أو غيرها لها نحو وجود نفساني وعنوان مرآتي، فبالأول قائمة بالذهن، وبالثاني حاصلة فيه على اصطلاحه..."

1- المقصد الأول:

يقدم الشيرازي لمقصده الأول في دفع الإشكال بمقدمات سأحاول انتزاعها واستخلاصها من النصوص المطولة التي بسطها فيلسوفنا في أسفاره، والتي تدل على عبقريته في إدارة الحوار مع نصوص غيره والرد على النتائج التي يستخلصها منها، لكي يبني بعد ذلك رؤيته العقلية الخالصة ليكمل بذلك دائرة النقد التي تقوم على السلب والإيجاب (البناء) وهذه المقدمات كما يلي:

أ ـ إن الحمل على وجهين: حمل أولي ذاتي، ومعناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول، ومبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والماهية، وقد يكون شائعاً عرضياً صناعياً متعارفاً، ومعناه كون الموضوع مما يصدق عليه المحمول ومبناه الاتحاد بينهما في الوجود والهوية[122]. ويمكننا توضيح ذلك بالقول إن صدق محمول على موضوع، وإقامة الاتحاد بين المحمول والموضوع بواسطة الحكم يمكن على نحويين:

1ـ أن المحمول يصدق على الموضوع في مرتبة ذات وماهية الموضوع، وبغض النظر عن مرحلة الوجود، والارتباط الحاصل بينهما ارتباط ذاتي. يعني: أن ما يقع موضوعاً هو ذات الماهية باعتبارها أمراً ذاتياً، لا باعتبار حكايتها عن الماصدقات. وعامة التعريفات التي تأتي من العلوم من قبيل الحمل الأولي الذاتي.

2ـ أن المحمول يصدق في مرتبة وجود الموضوع سواء أكان وجوداً ذهنياً أو خارجياً، وفي مثل هذه القضايا تقع الماهية موضوعاً باعتبار أنها تحاكي الماصدقات الذهنية أو الخارجية، بحيث أن الماصدقات تمثل في الواقع موضوعاً لا ذات الماهية بما هي هي، كما نقول مثلاً: الإنسان كاتب. أما القضايا التي هي محل البحث في العلوم فهي من النوع الثاني، كما كانت التعاريف من النوع الأول. مثلاً: إذا أردنا أن نجعل المثلث موضوعاً ونحمل

---

[122] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص292 وما بعدها، المسائل القدسية: ص229.

عليه محمولاً، فمرة نريد أن نعرف ماهية ومفهوم المثلث، فنقول: أن المثلث شكل تحيطه ثلاث أضلاع. هنا، عرفت ماهية المثلث، وأوضحناها، فقلنا: إن حقيقة هذه الماهية هو هذا الأمر. فمرة نجعل المثلث موضوعاً، وبدلاً من النظر إلى ماهية ومفهوم المثلث بما هو، نأخذ الماهية أداة لملاحظة الأفراد، فنقول: المثلث مجموع زوايا تعادل قائمتين. فهنا صار المثلث موضوعاً، وأصبح مجموع زواياه تعادل قائمتين محمولاً. فالمحمول والموضوع متحدان هنا، لكن ليس في الذات، بل في مرتبة الوجود. ففي المثال الأول نريد القول: إن مفهوم ومعني المثلث هو هذا، وفي المثال الثاني نريد القول: أن خاصية المثلث وأثره الوجودي هو كذلك. أننا نقول في المثال الأول: إن تصورنا للمثلث يعادل تصور شكل تحيطه ثلاثة أضلاع مع فارق هو أن المحمول تصور تفصيلي للموضوع، والموضوع تصور إجمالي للمحمول. أما في المثال الثاني: فإن تصورنا للمثلث لا يساوي تصورنا شكلاً زواياه تساوي قائمتين؛ بل إن لدينا في المثال الثانى تصوران ومفهومان مستقلان[123].

أ ـ إن التناقض يحصل عندما يرفع أحد النقيضين بعينه نقيضه الآخر، بمعنى أن تكون هناك قضيتان موجبة وسالبة،حينئذ يكون كل منهما نقيض الآخر، ويكون مفاد السالبة رفع القضية الموجبة، وبعبارة أخرى: أن يكون عين الشيء الذي تثبته القضية الموجبة هو ما تنفيه القضية السالبة. ونحن نعلم من الناحية المنطقية أن وحدة الموجبة والسالبة إنما تتحقق عندما يتوفر لدينا اتحاد وحدات ثمان: وحدة الموضوع، والمحمول، والشرط، والإضافة،

---

123 راجع السبزواري: شرح منظومة الحكمة، ص62، قارن مرتضى المطهري: شرح المنظومة ص68 وما بعدها، وراجع أيضا في معنى الحمل الشيرازي: رسالة التنقيح في المنطق، ص9، وراجع هامش (89) من هذا البحث. ويعبر الشيرازي عن المقدمة الأولى في أسفاره بقوله: "إعلم أن حمل شيء واتحاده معه يتصور على وجهين أحدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف، وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواءً كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية، أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها، وسواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه، ويقال له الحمل بالذات أو عرضياً له، ويقال له الحمل بالعرض. والجميع يسمى حملاً عرضياً." م1 ص292 وما بعدها.

والجزء، والكل، والقوة والفعل، والزمان والمكان[124]. وقد ذهب الشيرازي إلى أن تحقق وحدة السلب والإيجاب تتوقف بشكل حتمي على "وحدة الحمل" مضافاً إلى الوحدات الأخرى. فمن الممكن أن تتحقق الوحدات الثمانية جميعها، وليس هناك اتحاد كامل للسلب والإيجاب، وبالتالي لا يكون هناك تناقض بالضرورة، فمثلاً: لو أردنا تعريف مفهوم الكلي، ومفهوم الجزئي فإننا نقول الجزئي "عبارة عما يمتنع صدقه على كثيرين"، كما نقول تعريفاً للكلي: " هو عبارة عما لا يمتنع صدقه على كثيرين."، ففي القضية الأولى يصير الجزئي موضوعاً، وما يمتنع صدقه على كثيرين محمولاً، وهذه القضية صادقة. غير أن الجزئي من ناحية أخرى، غير ممتنع الصدق على كثيرين، بل يصدق على كثيرين، إذ أن مفهوم الجزئي نفسه مفهوم كلي، يشمل أفراداً غير متناهية، وبعبارة أخرى، فمفهوم الجزئي جزئي بالحمل الأول، وكلي بالحمل الشائع الصناعي وبعبارة أخرى أن مفهوم الجزئي نفسه هو نفسه، غير أنه ليس مصداقاً لنفسه، بل مصداق لضد نفسه، يعني مفهوم الكلي[125]، ففي المثال أعلاه يصدق الحكم بأن الجزئي جزئي، كما يصدق الحكم أن الجزئي ليس بجزئي أيضا بل هو كلي، فالوحدات الثمانية تتوفر في هذا المثال، غير أن الاتحاد الكامل بين السالبة والموجبة غير متوفر، فليس هناك تناقض في البين. وعلة عدم توفر الاتحاد الكامل بين السالبة والموجبة هو أن وحدة الحمل ليست موجودة في المثال.

جـ – ينقسم الحمل الشائع، الذي هو عبارة عن الحكم باتحاد شيئين في عالم الوجود إلى قسمين: بالذات، وبالعرض. والأول: هو أن يكون الموضوع مصداقا ذاتيا للمحمول، يعني: أن يصدق عليه حد المحمول، وبعبارة أخرى، إن المحمول ينتزع من مرتبة ذات الموضوع، مضافاً إلى ترتب آثار المحمول الخاصة على الموضوع، فعندما نقول على سبيل المثال: "محمد إنسان"، فلا

---

[124] الشيرازي: الأسفار، م1، ص293، قارن الغزالي: محك النظر (في المنطق)، دار النهضة الحديثة بيروت، 1966 (بتحقيق محمد بدر الدين التلمساني)، ص ص 35 –50.

[125] المصدر السابق: ص ص 155 – 173.

شك أن "محمد" الخارجي مصداق ذاتي للإنسان، يعني: أن حد "الإنسان" يصدق عليه، كما تترتب عليه آثار الإنسان أيضاً. أما الثاني: فهو أن يكون الموضوع مصداقاً، بالعرض للمحمول، ولا يصدق عليه المحمول مثل أن نقول "زيد كاتب" فزيد في مرتبة ذاته ليس بكاتب، بل حصل له اتحاد وجودي مع صفة الكتابة بوصفها عارضاً من الأعراض عليه، ويعبر الشيرازي عن ذلك وما سبقه بقوله: "... ونعني بالحمل – أيضاً – أن الموضوع هو بعينه نفس المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير، أي أن هذا بعينه عنوان ماهية ذلك، لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملاً ذاتياً أولياً، أما ذاتياً لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيات، وأما أولياً لكونه أولي الصدق أو الكذب، فكثير ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد، بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين، كالجزئي، واللامفهوم، واللاممكن بالإمكان العام، واللاموجود بالموجود المطلق، وعدم العدم... ولذلك اعتبرت في التناقض وحده أخرى سوى الشروطات الثمانية والمشهورة."[126]، "وتلك هي وحدة الحمل، فالجزئى مثلاً جزئى بالحمل الذاتى، ليس بجزئى بل كلى بالحمل المتعارف..."[127]

ويمكننا تحليلاً للنص السابق أن نقول فالحمل يستدعى التغاير بوجه، والعينية بوجه، فعندما نحمل الحد على المحدود، وهو الحمل الأولى الذي يفيد هوية الموضوع والمحمول والاتحاد من حيث الماهية، و في حمل الشيء علي نفسه، و هو أيضا أولى، يمكننا أن نقول مثلاً أن جعل الإنسان – بفرض

---

[126] الجزئي والتشخص والوجود والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء، واجتماع النقيضين وأشباهها هي شروط الاتحاد الحملي، كما هو وارد في النص، ومن ثم فالحمل بمعنييه قد يصدق معنى على نفسه بأحدهما ويكذب عنها بالآخر، فإن كل من المعانى أو الشروطات الثمانية هذه يصدق على نفسه بالأول ويكذب عليها بالمتعارف، ولهذا اعتبروا فى شرائط التناقض من الوحدات، وحدة أخرى غير الثمانية المشهورة، وهى وحدة الحمل (راجع الشيرازى: المسائل القدسية، ص 229).

[127] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص293 وما بعدها.

الجعل المركب[128]– إنسانا ويمكن أن نقول في رده الإنسان إنسان فكأننا نقول الإنسان الذي أجزنا سلبه عن نفسه هو الإنسان الذي ثبوته لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال. وهكذا فالإنسان من جهة السلب أي من حيث هو ليس إلا هو حمل أولي أي الإنسان من حيث هو أي نفسه إنسان ليس موجودا ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً ولا جزءاً له، وهكذا فالذي أجزنا أنه في ذاته موجود، وهو الإنسان، هو الإنسان الذي في ذاته جامع ذاته وما يتعلق بها لا غير. والمقصود بالذات هنا هو شيئية الوجود، أعني أنه كلما تحقق الاتحاد في المفهوم تحقق في الوجود، لأن مفهوم واحد لا يتعدد وجوده.

وانطلاقاً من المقدمات السابقة يرى الشيرازي "أن ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء، ليس إلا أن للأشياء حصولا عندنا بمعانيها وماهياتها، لا بهوياتها وشخصياتها وإلا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً خارجيا، فلم يكن لها نحو آخر من الوجود. فإن مؤدى الدلائل ليس إلا حضور معاني الأشياء في أذهاننا، فالحاضر من الجوهر، ماهيته لا فرده، والحاضر من الحيوان، مفهوم الحيوان لا شخصه. وكما أن مفهوم الجوهر كلي وجنس عال لما تحته وليس فردا لنفسه، وإلا لكان مركبا من الجوهر وشيء آخر متقوم به، لم يكن ما فرضنا جوهراً مطلقاً، (وهذا خلف)، بل لابد أن يكون جوهراً بأحد الحملين، وعرضاً بالآخر. فكذا الحال في تصورنا للحيوان المطلق أو الإنسان المطلق في أنه حيوان أو إنسان بأحد الاعتبارين لا حيوان ولا

128 يرى الشيرازي في الأسفار الأربعة المجلد الأول في المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل الفصل الأول ص396 وما بعدها، أن الجعل إما بسيط وهو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب، وإما جعل مؤلف أي تركيب وهو جعل الشيء شيئا وتصييره إياه، والأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية، فيستدعي طرفين: مجعولا ومجعولا إليه. فالجعل البسيط هو الجعل المتعدي لواحد كقوله تعالى " جاعل الظلمات والنور"، والجعل المؤلف (المركب) هو الجعل المتعدي لاثنين. أعني أن الجعل البسيط ما يتعلق بالوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة، والمركب ما يتعلق بالوجود الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة، فانقسام الجعل إلى قسمين حسب انقسام الوجود يرشدنا إلى مجعولية الوجود.

إنسان بالاعتبار الآخر."[129]، وهذه قاعدة هي بمثابة المقياس عند الشيرازي في رؤيته لكل وجود ذهني لأي شيء، وذلك لمعرفة حضور الأشياء عند الذهن حيث يلزم من وجود ماهية شيء في الذهن أن تكون ماهيته فرد لنفسه، أو لما هو أعم وذاتي لنفسه فمعنى تصورنا للإنسان أن يحصل في ذهننا ماهية الإنسان، أي مجرد معناه، وهو مفهوم الحيوان الناطق، ومفهوم الحيوان الناطق هو عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي، وليس عينه بحسب الحمل العرضي. فهذا المفهوم ليس جسما ذا نمو واغتذاء وحركة إرادية... الخ. بمعنى أن يصدق عليه هذه المعاني ويحمل حملا شائعا، فبديهة العقل تتعارض مع ذلك القول كلية. والواقع أن الإشكال المذكور فيندفع بهذا الأصلي السابق، وهو الإشكال الذي يدور حول لزوم كون شيء واحد جوهراً وكيفاً."، لاختلاف الحملين في الجوهرية والعرضية. ومن ثم لا يكون هناك حاجة لارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر وحقيقته كما فعله العلامة الدواني واتباعه، كما رأينا آنفاً، فإن مفهوم الجوهر، عند فيلسوفنا ليس فرداً لنفسه، نعم فان ماهية الجوهر يصدق عليها أنها ماهية شيء وجوده لا في موضوع، وليس معناه ولا حتى ما يلزم معناه كون هذه الماهية بعينها، بحيث أنها إذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع، وكيف ذلك وهذا الوجود أيضاً وجود خارجي لأمر قائم بالذهن، إلا أن ذلك الأمر ماهية لشيء آخر، وهو من مقولة الجوهر، وله ماهية أخرى هي من مقولة الكيف. والسر في ذلك عند الشيرازي، هو الانطلاق من الأصل المركزي في فلسفته وهو أولية الوجود واعتبارية الماهية، فإن كل ماهية ومعنى لشيء، إنما هو تابع لنحو من أنحاء الوجود، يترتب عليه آثاره الخارجية، وماهية الجوهر أمر وجوده لا في موضوع، فكل وجود لا في موضوع، يصدق عليه ماهية الجوهر، ولا يلزم من ناحية الجوهر الموجودة في الذهن بوصفها معقولة وكلية، ومجردة عن الزوائد، أي من حيث كونها ماهية للجوهر بالحمل الصناعي الشائع، كما أسلفنا من قبل. ولهذا يقول

---

129 الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص294 وما بعدها، المسائل القدسية: ص229.

فيلسوفنا في الأسفار"... بأن مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان (مثلاً) لا يوجب هذا المجموع - الإنسان كقابل للأبعاد أي الإنسان الحساس الناطق... الخ - الذي هو الإنسان (مثلاً) الذي هو حد الإنسان فرداً للجوهر، مندرجا تحته، كما أن كون مفهوم الجزئي وحده - وهو يمتنع فرض صدقه على كثيرين - عين نفسه لا يوجب كونه جزئياً... وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وأنواعه، وكذا باقي المقولات..."[130]، وعليه فإن ماهية الجوهر ليست هي في هذا الوجود القائم بغيره بصفة وحالة، بحيث ينتزع العقل منها معنى الجوهرية، أي الوجود المستغني عن الموضوع، وإن كانت هي بذاتها نفس معنى الجوهرية بالحمل الذاتي الأولي. وهذا هو الذي جعل الشيرازي في دحضه لهذا الإشكال، في مقصده الأول، يرى أن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها، لا تدخل تحت مقولة من المقولات، ومن حيث وجودها في النفس، أي وجودها حالة أو ملكة في النفس يصير مصدراً ومظهراً لها، تحت مقولة الكيف، فإذا تساءلنا: أليس الجوهر مأخوذاً في طبائع أنواع جنسه، وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادهما، كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد، حساس وناطق، والزمان ثم متصل غير قادر، كما هو واضح فالنص السابق، فإن إجابة الشيرازي ترتبط بقوله السابق في نفس النص من أن مجرد كون الجوهر مأخوذاً في تحديد الإنسان، لا يوجب أن يصير هذا المجموع، الذي هو حد الإنسان فرداً للجوهر مندرجا فيه، بل اللازم منه صدقة فقط على أفراد الإنسان وشخصياته المجودة، لكونه مجرد مفهوم ينطبق على ماصدقات في الواقع الخارجي. وعليه أثبت أن الموجود من الجوهر في الذهن، شيء واحد هو جوهر ذهني عرضي، بل كيف خارجي وحالة إدراكية كيفية يظهر بها وينكشف عند العقل ماهية الجوهر عند وجودها العيني كما رأينا من قبل، وهذا مصداق لقوله: "أن الطبائع النوعية إذا وجدت في الخارج وتشخصت

---

130 المصدر السابق: ، ص295، وما بعدها.

بالتشخصات الخارجية، تترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية، تكون تلك الطبائع حاملة لمفهوم الذاتيات من غير أن يترتب عليها آثارها، إذا الآثار للموجود لا للمفهوم..."[131]، وهذا يرتبط بأن أدلة الوجود الذهني لا تستدعي إلا حصول نفس ماهيات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها، لأن العلم هو الصورة الحاصلة عن الشيء.

2- المقصد الثاني:

ويرتبط هذا المقصد عند الشيرازي في دفعه للإشكال الأول على الوجود الذهني بأن المقولات متباينة بالذات، بمعنى أن جميع الأشياء الخارجية هي مصداق لإحدى المقولات العشر، بمعنى أننا بملاحظة كل ماله تحقق خارجي من الممكنات نجده مصداقاً لإحدى تلك المقولات، وتصدق هذه المقولة عليه بالحمل الشائع بالذات، وبعبارة أخرى كل ممكن الوجود في عالم الخارج هو مصداق بالذات لإحدى المقولات. كما يستحيل أن يدخل أي شيء في مقولتين. ولا يعني تباين المقولات وحصر الأشياء فيها سوى أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون مصداقا لمقولتين بالذات، بحيث، تصدق عليه هاتان المقولتان بالحمل الذاتي الشائع. وهذا يرتد مع الشيرازي إلى أن "شيئاً من المعقولات الذهنية، من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات، بمعنى كونها أفراداً لها، بل المقولات عينها أو مأخوذ فيها؛ وأما من حيث كونها صفات موجودة في الذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض[132]" ومن ناحية أخرى فإن الشيء الواحد قد يكون مصداقا لمقولتين إحداهما بالعرض والثانية بالذات، أو يكون مصداقا لمقولتين بالعرض، فليس هناك أي مانع عقلي منه، "كزيد" مصداق بالذات للجوهر، ومصداق بالعرض للكم، والكيف والوضع،

---

[131] المصدر السابق: ص296.

[132] المصدر السابق: ص298.

وغيرها. كما أنه لا يوجد مانع أيضاً أن يكون شيء واحد عين ذات مقولة ما، ومصداقاً لأخرى فتصدق عليه مقولة بالحمل الأولي الذاتي، وتصدق عليه أخرى بالحمل الصناعي الشائع. ومن هنا يندفع الاعتراض القائم على الوجود الذهني، فالذي يقال: إن ما هو في الذهن عين ماهية الأشياء كالإنسان، والخط، والشجرة... يعني أنه بالحمل الأولي الذاتي إنسان أو شجرة أو خط، وليس المقصود أن ما هو في الذهن إنسان أو شجرة أو خط، أو غيره بالحمل الصناعي الشائع، وبعبارة أخرى إن الإنسان الذهني إنسان بمعنى أنه ذات الإنسان وماهيته، لكنه ليس مصداقاً للإنسان على الإطلاق. ولو افترضنا كون العلم والإدراك من مقولة الكيف، فالإنسان الذهني كيف، يعني أنه بالحمل الشائع الصناعي كيف، فهو فرد للكيف، ومصداق له، إلا أن ذلك الإنسان بعينه جوهر، أي أنه بالحمل الأولي الذاتي جوهر، لكنه ليس مصادقا للجوهر، وعندئذ يظهر بوضوح أن المحال هو أن يكون شيء واحد مصداقا لمقولتين، أو أن تؤخذ مقولتان في مفهوم واحد مصداقا لمقولتين أو أن تؤخذ مقولتان في مفهوم واحد وماهية شيء واحد. ومن ثم فالتباين الذاتي بين المقولات راجع إلى ما سبق من أنه لا يقع شيء واحد مصداقا لمقوليتن، ولا تصدق عليه هاتان المقولتان في مرتبة واحدة[133]. ويرتبط بهذا أنه كما يوجد في الخارج شخص " كزيد" مثلاً، ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتياته كلأبيض والضاحك والنامي والحيوان، فهي موجودات بوجود زيد، بل هي عين زيد ذاتاً ووجوداً. ولذا فالموجود المنسوب لشخص هو بعينه منسوب إلى ذاتياته بالذات وإلى عرضياته بالعرض. وكما أن الجوهر ذاتيا وجنسا لزيد، لا يستلزم كونه ذاتيا للضاحك والكاتب والناطق، فكذلك الحال في الموجود الذهني، فإنه من جملة الحقائق الكلية، لأنه العلم، فإذا وجد منه فرد في الذهن، فإنما يتعين منه ذلك الفرد، بأن يتحد بحقيقة المعلوم، بأن يكون ذلك الفرد جوهرا

---

133 راجع السبزواري: تعليقات على الأسفار، حواشي المجلد الأول، ص298، قارن: حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي، ص ص 120- 122، مرتضى المطهري: شرح المنظومة، ص72 وما بعدها.

أو كما أو إضافة. فهذا الفرد من العلم عند تصورنا للإنسان مثلاً، يصدق عليه الكيف والجوهر معاً، وليس بأن يكون كلاهما مقولة أي جنساً عالياً، بل بأن يكون أحدهما جنسا له والآخر عرضاً له، بل إن الأقرب إلى التحقيق كما يقول الشيرازي هو "أن يكون الكيف، جنساً بعيداً له، والعلم جنساً قريباً، والجوهر عرضا عاما له، والإنسان محصلاً ومعيناً له ومتحداً به، بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة إليه ذاتاً واحدة مطابقة لها[134]".

3- المقصد الثالث:

يرى الشيرازي أن هذا المقصد يعبر عن نمط إلهامي يرتبط بنورانية القلب التي استنارت بنور الله تعالى، ويرتبط بقوله، أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية، أشبه بالفاعل المبدع المنشئ منها بالمحل القابل المتصف، وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة (الوجود الذهني) التي مبناها أن النفس محل للمدركات والمعلومات، وأن قيام شيء بشيء ليس إلا باتصاف ذلك الشيء به من جهة الحلول"[135]، ويرتبط بقول القائل بالحلول على شكل السابق "كون النفس هيولى للصور الجوهرية ومنها صيرورة الجوهر عرضا وكيفا، ومنها اتصاف النفس بأمور هي مسلوبة عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون..."[136]، ولأن فيلسوفنا يرفض كون الصور العقلية في النفس على سبيل الحلول بأي شكل أعني أن قيام الصور الإدراكية بالنفس، ليس بالحلول، كما سبق وأن وضحنا ذلك آنفاً، فإنه لا حاجة عند ذاك إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها أو فيها، أو القول، كما قيل في الإشكال الأول، بانقلاب الجوهر كيفاً، ولا بكون الكيفية النفسانية من مقولة الكيف، إلا على سبيل التشبيه فقط. وذلك لأن حصول الصور الإدراكية

---

[134] الشيرازي: المسائل القدسية، ص232.
[135] المصدر السابق: ص233.
[136] المصدر السابق: ص234.

في أنفسها عند الشيرازي هي عين حصولها للنفس. ومعنى حصولها لها وقيامها بها هو، كما رأينا مراراً وتكراراً فيما سبق، أنها موجودة في ناحية من النفس ناشئة منها نشأة أخرى، ليس كمثل الصور الصناعية الحسية التي هي من قبيل الصنائع الجزئية في هذا العالم. والواقع أن هذه الصور الإدراكية قياساً إلى الصور العقلية للأنواع المتأصلة، فإنها إضافة إشراقية تحصل لها بطريق المثل المجردة النورية المتحققة في عالم الإبداع. ويرى الشيرازي أن تلك الصور الإشراقية، لا يتيسر إدراكها للنفس في هذا العالم، لعجز النفس وضعف قوتها، لتعلقها بالجسمانيات الكثيفة، فهي لا تشاهدها مشاهدة تامة نورية، ولا تراها رؤية عقلية صحيحة، ولا تتلقاها في هذا العالم تلقياً كاملاً، بل إنما تشاهدها وتراها ببصر ذاتها النفسانية، مشاهدة ضعيفة وناقصة، لعلو هذه الصور النورية ودنو النفس المرتبطة بعلائق البدن. ويعدد الشيرازي رؤى النفس الضعيفة في هذا العالم، كإبصارنا شخصاً في هواء مغبر عن بعد أو كإبصار إنسان ضعيف البصر شخصا، فيحتمل عندنا أن يكون زيداً أو عمرو أو أحمد، وقد تشك في كونه إنساناً أو شجراً أو حجراً، وبالضبط فمن المحتمل أن تلاحظ النفس المثال النوري والصور العقلية القائمة بذاتها، ملاحظة ضعيفة العموم والكلية والغموض والاشتراك مع كونها متعينة في نفسها، أي جزئية، ويرد فيلسوفنا ذلك إلى، "أن تلك الصفات من نتائج ضعف الوجود، وهي المعقولية على النحو الضعيف، سواء كان الضعف ناشئاً من قصور وجوده المدرك أو من فتور إدراك المدركين، فإن ضعف الإدراك... قد يكون من جانب المدرك، كضعفاء العقول في إدراك الأمر المعقول، إما لأمر فطري أو كسبي بسبب التعلق بالأمور الدنية الظلمانية. وكذلك يكون من جانب المدرك وذلك لوجهين: إما لغاية جلائه وظهوره أو لغاية خفائه وقصوره."[137] وهكذا فوجود النفس الإنسانية في هذا العالم، يجعل تعقلها للأشياء العقلية والذوات المفارقة الوجودات ضعيفاً، ولأجل ضعف الإدراك، يكون المدرك بهذا الإدراك، وإن

---

137 المصدر السابق: ص234 وما بعدها.

كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه، فإنه يصير قابلاً بحسب قياسه لهذا الإدراك، للاشتراك مع جزئيات، يكون لها ارتباط بهذا المدرك العقلي من جهة أنها معلولات لوجوده وأشباح لحقيقة ومثل لذاته. ويدلل فيلسوفنا على ذلك الأمر بقوله: "ولا عجب في كون المفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشيء أو أشياء محمولا على ذلك الشيء أو تلك الأشياء بهوهو. أولا ترى أن الناطق والحساس يحملان على أفراد الإنسان، وأفراد الحيوان، وليس ملاك الحمل في هذين المفهومين، إلا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانية والحيوانية، بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها. وحقيقة النفس وجوهرها مغايرة المجموع المركب من النفس والبدن، مغايرة الجزء للكل. ومع مغايرتها لهما بوجه محموله عليهما بوجه. فمنشأ الحمل ومصحح الاتحاد بوجه ليسا إلا كون النفس مقوماً للبدن بحسب الوجود، وللمجموع، بحسب المعنى والماهية."[138]، وإذا كان ذلك كذلك فنسبة كل واحد من المثل العقلية والذوات النورية الإدراكية، التي هي بمثابة أرباب للأنواع الجسمانية وفق المصطلح الذي خطه السهروردي شهيد الإشراق، في كتابه "حكمة الإشراق"[139]، وهي من هذه الناحية أوكد في العلية والارتباط من نسبة النفوس إلى الأبدان والأشخاص. فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص نوعه وصدقه عليها، أولى من حمل المشتق عن النفس على الأشخاص المندرجة تحت نوع النفس. ولهذا فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية، تشاهد ذوات نورية عقلية مجردة، ليس بتجريد النفس لها، وانتزاع معقولها من محسوسها، كما هو الحال عند أرسطو والمشائيين بل الإدراك عند الشيرازي يحصل بانتقال النفس من المحسوس إلى المتخيل، ثم إلى المعقول، وارتحالها من الدنيا للآخرة، فمعرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور

---

[138] المصدر السابق: الموضع السابق وما بعده.

[139] راجع، شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، في مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مقدمه وتصحيح هنري كوربان، طهران، 1373هـ، المقالة الثالثة الفصل الثامن، ص143، القسم الثاني: المقالة الثانية، ص165

الدنيا، لأن مفهوميهما من جنس المضاف لأن كليهما لا يعرف إلا مضافا للآخر، إذ الدنيا مرآة الآخرة، والعارف بأمور الدنيا بمشاهدة أعمال الإنسان وصفاته فيها يحكم بأحواله في الآخرة. وبهذا يثبت معنى الوجود الذهني، لأن ما يقع ويحصل في الذهن من ماهيات الأشياء الجوهرية والعرضية هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها، وليس ذواتها وحقائقها، أي أن الوجود الذهني ما هو إلا حصول تبعي انعكاسي، لماهيات الأشياء في الذهن، ولهذا يرى الشيرازي أنه مما يظهر بوضوح "أن مفهوم كل شيء لا يلزم أن يكون مصداقا له إذا الماهيات هي نعوت وحكايات وأوصاف للوجودات، وصفة الشيء الموصوف، لا تلزم أن تكون موصوفة بتلك الصفة، فإن الشجاعة مثلا صفة للرجل الشجاع صادقة عليه وليس للشجاعة شجاعة."[140] وعلى هذا فإن مفهوم الإنسان معنى هو الحيوان الناطق، يوجد في عالمنا الأدنى بوجودات عديدة، وفي العالم الأعلى بوجود واحد، أما هذه فهي الوجودات التي يصدق على كل منها أنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس ذو إدراك كلي، وأما الأعلى فهو وجود يصدق عليه أنه جوهر تقاس تبعاً له المعقولات، ذو عناية بالمحسوسات التي هي أمثلة لذاته، وكذلك قياس وجوده خارجاً وذهناً"، ففي الخارج يظهر من مظاهر حسية متعددة، وفي الذهن يظهر للنفس من مظهر واحد عقلي مسمى بروح القدس، وسيلة كيفية نفسانية هي شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانية بها..."[141]، وهكذا فإن الحاصل للنفس الإنسانية موافاتها للموجودات الخارجية، لأجل صفاءها وتجردها عن المواد، ما هو إلا حكايات لصور خيالية أو حسية، وليس هذا الحصول على سبيل القبول، كما عند القائلين بالأشباح، كما يحصل في المرآة أشباح الأشياء وخيالاتها وإنما الحصول عند النفس إنما يكون بضرب من الفعل والوجود. فليس الحصول بقائم على أن الموجود من الإنسان في الخارج مثلاً هو ذاته

140 الشيرازي: المسائل القدسية: ص238، الأسفار الأربعة، م1، ص296 وما بعدها.
141 المصدر السابق: ص239.

وماهيته، وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته، وإنما الحصول يكون بأن الماهية الإنسانية والعين الثابت لها، أي الوجود التي هي متعلقة به محفوظ في الخارج والذهن معاً، أي أنهما شيئيتان ثابتتان، ولذلك فهما متحدان معا اتحاد حصولي لشيئين متحصلين في الوجود أولاً، ثم يكون لها، أي لماهية الإنسان، ضربا آخر من الاتحاد، مع نحو من أنحاء الوجود اتحاداً ظلياً عقلياً أو ذهنياً، كما وضحنا بالتفصيل في بيان أن طبيعة العلاقة بين العارف والمعروف، على سبيل الاتحاد القائم على أصالة الوجود مبدئية، فهذا الاتحاد الذهني، أو الوجود الذهني، أو العلم الحصولي إنما هو قائم بين "متحصل وغير متحصل كاتحاد المرآة والشخص، فنقول: هذا زيد ولست بصادق ولا كاذب في هذا القول."[142] كما يقول الشيرازي تماماً.

2- **الإشكال الثاني**: يتعلق هذا الإشكال بالتصور ذاته، وبطلان انطباع العظيم في الصغير، ويبنى أيضا على معارف النفس من حيث كونها علما بالمتخيلات والمحسوسات، فإننا، على حد قول الشيرازي في صياغته للإشكال، إذا تصورنا حصلت في ذهننا أفلاك عظيمة، وصحاري واسعة مع أشجارها وتلالها ووهادها، كما نتصور كواكب عظيمة المقدار وجبالاً شاهقة، وكل ذلك نتخيله على الوجه الجزئي لمانع من الاشتراك، وهنا يلزم عما سبق ذكره محالان: **الأول**: كون هذه الأمور على تقدير عرضية العلم أعراضاً، ونحن نعلم أنها جواهر وليس بأعراض، **والثاني**: أن تحصل تلك الأمور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس، وكنا إذا تصورنا زيداً مثلاً مع أشخاص أخر إنسانية، يحصل في تلك الكيفية، المسماة بالقوة الخيالية أناس متحركون متعلقون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة في الدماغ بحرفهم وصنائعهم، وهو مما يجزم العقل ببطلانه. ومن ناحية أخرى لو كان محل هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ، فإنه شيء

---

[142] المصدر السابق: ص238.

قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير، كما ذكرنا آنفاً هو مما لا يخفي بطلانه[143] ثم يزيد الأمر تفصيلاً، بالنسبة لصياغة هذا الإشكال، بأن الاعتذار الذي يدور حول أن كلاً منهما يقبل القسمة إلى ما لا نهاية، هو اعتذار غير مسموع، فإن الكف لا يسع الجبل مثلاً وإن كانا مشتركين في قبول القسمة إلى مالا نهاية. وكذا الاعتذار بأن الأشخاص الخيالية ذوات مقادير صغيرة إلا أن النفس تستدل وتقيس إليها مقاديرها الخارجية، لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التي بين الأشياء الخارجية، لظهور أن النفس عندما تشاهد الأشياء في لوح الخيال، على مذهب الانطباع، لا يستدل من أي من الصور المرئية الحاضرة عندها على ما في الخارج، ولهذا فالإشكال قائم غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية[144].

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال الثاني:

يرى الشيرازي أن هذا الاعتراض أو الإشكال إنما يرد نقضا على القائلين بوجود الأشباح الجسمانية في القوة الحسية أو الخيالية، لأنه ليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر معدة وحسب لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم، كما هو رأي شيخ الإشراق وغيره من حكماء الفرس وأرباب الشرائع الإلهية، أو أسباباً وآلات للنفس بها تفعل تلك الأفعال والآثار في عالمها المثالي الأصغر. والواقع إن رؤية الشيرازي في بدايتها هذه إنما تدور حول وجود صور مادية في خارج المشاعر أو الوعي، وأن لها آثاراً مادية في القوى الحسية عند اتصال الحواس بالمحسوسات. وفى هذه المرحلة لا يوجد ثمة شعور أو إدراك. ثم بعد ذلك يقارنها من النفس شعور وإدراك تظهر به هذه الصور ظهوراً على نحو الجزئية أو على نحو الكلية أو السعة. وهكذا فان ظرف هذين النوعية من الصور الظاهرة للنفس. إنما هو عالمان مجردان عن

---

[143] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص299، المسائل القدسية :ص239 وما بعدها.

[144] الشيرازي: المسائل القدسية: ص 240.

المادة أي هما وراء المادة أحدهما هو عالم المثال الأعظم أو الأصغر والآخر عالم العقود الكلية، من حيث أن هذه العوالم الثلاثة، المادة والمثال والعقل، متطابقة. والحاصل مع فيلسوفنا أنه لا يرد نقضا على من اثبت وجوداً آخر للمدركات الحسية سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسمانية. ومن هنا يأتي الجواب الحقيقي على هذا الإشكال، مع الشيرازي، عن طريق الإيمان بوجود عالم مثالي، منفصل عن الخيال كما ذكرنا آنفاً، ومن لم يؤمن بهذا العالم أعني بوجود عالم خارجي آخر غير هذا العالم الظاهري الذي يدرك بإحدى الحواس الظاهرة، فإن هذا الإشكال سيظل عقبة أمامه لا سبيل إلى دفعها. وعلية فإن ما يثبت الوجود الذهني، وينقض هذا الإشكال، إنما يكون بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصورية، بوجود عالم آخر، وان لهذه الصور والأشباح وجوداً آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة، وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنية، بحيث تستدل النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما تستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن العالمين السابقين "هو عالم الزوات العقلية النوريه المجردة بذاتها، والمفارقة من الكونين السابقين، كما هو الحال مع أهل الذوق والكشف، ومنهم السهروردي شيخ الإشراق، الذي تحدث في كتابه حكمة الإشراق عن هذه العوالم، وبالجملة ذهب الحكماء إلى أن موجودات هذا العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة، بل هي واسطة بين عالم العقل وعالم الحس، وهو ما سماه شيخ الإشراق عالم المثل المعلقة، والموجودات العقلية مجردة عن المادة وتوابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكلية، أما الموجودات الحسية فمغمورة في تلك الأعراض، وأما الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرد، حيث لا تدخل في جهة ولا يحويها مكان، ونحو تجسم، حيث يكون لها مقادير وأشكال."[145]،

---

[145] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص300، المسائل القدسية: 241.

والشيرازي هنا إنما يشير إلى أن النفس لها في ذاتها تنزلات وترقيات، كما أن لها وحدة جامعة، فهي تارة تنزل إلى ارض الحس المرتبط بالمادة العنصرية، وتارة تصعد إلى سماء العقل، وتارة تتوسط بين العالمين، وفى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث تكون في عالم من هذه العوالم، وتدرك الموجودات والصور التي تخص كل عالم منها، وهذا هو الأصل الذي يبنى علية الوجود الذهني في هذا المقام. وبإشارة الشيرازي فيما سبق إلى الروح أو الروح البخاري، فإنه كان يشير بالضرورة إلى كوننا ندرك صور الأشياء في النوم واليقظة على عظم هذه الأشياء وسعتها، وأطوالها وعروضها كما هي، وليس ذلك على نحو تصوير شيء عظيم مثلا على قطعة من قماش أو زجاج أو نحو ذلك، وليس على أن كل واحد من هذه الأفلاك العظيمة، ولا القوة الخيالية ولا الروح، تقبل القسمة إلى مالا نهاية، حتى يقال لا يلزم انطباع العظيم في الصغير، بل ندركها كما هي على هيئاتها الخارجية، وأننا لا ندرك هذه الأشياء على الوجه الذي قال به شيخ الإشراق من كون الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان، ولا في المواد والأعيان، ولا في عالم العقول لأنها مقداريه لا عقلية، فبالضرورة تكون في نحو آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبهياً بالخيال المتصل[146]، بل المدرك للصور الخيالية لا بد أن يكون مجرداً عن هذا العالم، أي ذلك الإدراك يدل على تجرد النفس تجردا برزخياً في مرتبة قوتها الخيالية، والقوة الخيالية إحدى شئون النفس، والنفس هي التي تنشيء الصور الحسية والخيالية باستخدام قواها، وتلك الصور قائمة بالنفس قيام الفاعل بفاعله، كما عرفنا آنفاً في الأصول التي يبنى عليها الوجود الذهني، وسوف نفصل ذلك الأمر فيما يلي بعد.

ويدفع الشيرازي رأى شيخ الإشراق في اعتباره قوى النفس كما ذكرنا آنفاً مجرد مشاهد معدة لمشاهدة النفس للصور العقلية في عالم المثال، ومحاولته إثبات هذا المطلب من رأيه في ماهية الإبصار باعتباره أحد قوى النفس، وقبل

---

146 راجع السهروردي: حكمة الإشراق: القسم الثاني، المقالة الرابعة ص ص 209 – 216.

دفعه لرأى السهروردي يذكر ما قاله الرجل في كتابة حكمة الإشراق من أن الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى في العين، كما هو رأى المشائيين، ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئى كما هو مذهب الرياضيين، فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لا غير، إذ بها يحصل للنفس علم إشراقى حضورى بهذه المرائى"[147] وهذا تمهيد من السهروردي لقوله فالصورة الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان، لامتناع الطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان، وإلا لرآها كل سليم الحس. وليس عدماً محضاً، وإلا لما كانت متصورة للنفس... وإذ هي موجودة وليست في الأعيان الحسية ولا في عالم العقول، لكونها صوراً جسمانية مقداريه ولا عقلية، فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي، تشبيها بالخيال المتصل..."[148]

ـ دفع الشيرازي لرؤية السهروردي شيخ الإشراق:

يرى الشيرازي إنه على الرغم من إيمانه بوجود العالم المقداري اللامادي، أي العالم المتوسط بين العالمين الحسى والعقلى، كما ذهب إليه أساطين الحكمة، إلا انه يخالف رؤية شيخ الإشراق فى أمرين:

الأول: أن الصور المتخيلة (عند الشيرازي) موجودة فى ناحية من النفس بمجرد تصويرها وتأثيرها باستخدام الخيال، لا فى عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر مباين لها، كما يفهم من كلام شيخ الإشراق، وذلك لظهور أن تصرفات المتخيلة ودعابتها الجزافية، وما يعبث بها من الصور الاختراعية والأشكال الشيطانية المخالفة لفعل الحكيم، لا تتحقق إلا فى العالم النفسانى الصغير، لأجل شيطنة القوة المتخيلة فى تصويرها وتشكيلها، فإذا أعرضت النفس عنها انعدمت وزالت. وهذا يعنى أن النفس إذا اتصلت بالمبادىء

---

[147] المصدر السابق: القسم الأول، المقالة الثالثة ص ص 99 – 103، الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص300 وما بعدها.

[148] المصدرين السابقين، نفس المواضع، قارن الشيرازي: المسائل القدسية ص242.

العالية واعتدلت صفاتها، فيوشك أن يكون فعلها فعل الحق، كما يحدث للأنبياء والأولياء مثلاً[149].

الثاني: أن الصور المرآتية موجودة عند السهروردي في عالم الخيال، ولكنها عند الشيرازى ظلال للصور المحسوسة، بمعنى أنها ثابتة فى هذا العالم، ثبوتاً ظلياً، أى وجوداً بالعرض لا بالذات، فان وضع المرآة وصفائها، وتوسط الجسم بين الجليدية والمرآة، وكذا بين المرآة والشخص الرائى على وضع خاص من وجود ثلاث زوايا: إحداها الشعاعية الأصلية، وثانيها: الانعكاسية،

وثالثها: الذى توسط بينهما بحيث يمر سطح واحد وهمي على الجميع، بحيث يوجب أن يظهر للنفس عكساً وخيالاً من الموجود العينى، بحيث نتوهم أن هذا بعينة هو ذاك، وليست الحقيقة كذلك، لأن الشخص كما رأينا مراراً، موجود عينى بالذات، والشبح أو الصورة معدومة بذاتها، لكنها موجودة بالتبعية، أى تبعيتها لما هو عينى خارجي، أى بالمجاز، بينما تكون الماهية مشتركة، بين الوجود مفهومة، إذ الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك بالعرض... لهذا يقول الشيرازي "إن الصور المرآتية موجودة فى عالم المثال – عند السهروردي– وعندنا ظلال للصورة المحسوسة، بمعنى أنها ثابتة فى هذا العالم، ثبوتا ظلياً أى ثبوتاً بالعرض لا بالذات، وكذا ثانية ما يراه الأحوال من الصور، وثانية الصوت الذى يقال له الصدى، كل ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للصورة المحسوسة الخارجية، كما أن ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعا للوجودات، وعكوس حاكية لها، وحكاية الشيء ليست حقيقية ذلك الشيء...[150]، فالوجود الذهنى ما هو إلا انعكاس للوجود الخارجى، ورواية عنة، أو حكاية له، وليس الأصل الوجودي المتحقق عينياً في الخارج كمفهومه الحاكي عنه فى داخل النفس،

---

[149] الشيرازي: الأسفار، م1، ص303، المسائل القدسية: ص243.

[150] المصدر السابق: ص303 وما بعدها.

لهذا كان الوجود الذهنى هو المعرفة الحصولية، التى تحصل للذهن، من مجابهته لعالم الواقع، خلال ملكاته وقواه على اختلافها.

3- **الإشكال الثالث**: يقوم هذا الإشكال أساساً على إنكار الوجود الذهنى، وهو يتمحور حول القول بأنه "لو كان للأشياء وجود فى الذهن - على ما قررتم - يلزم أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمانية والأنواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها، يكون ذلك الأمر المشخص كلياً ونوعاً"[151]، ويبين الشيرازى بيان لزوم فرد مجرد للأنواع الجسمانية، وهو المحذور الذى يقوم علية أصل الإشكال بقوله: "إن كل نوع جسمانى تعقلناه، أو كل مفهوم تعقلنا، فعلى ما قررتم، توجد ماهيته وحقيقة معناه ومفهومه فى الذهن، فوجوده فيه إما من غير أن يتشخص، بل يبقى على صرافة إيهامه وعمومة، وإما أن يتشخص، ولا سبيل إلى الأول لأنه محال، إذ الوجود لا ينفك عن التشخص، والتشخص هو الوجود، فوجود المبهم مبهما غير معقول، وعلى الثانى يلزم أن يحصل فى ذهننا عند تعقلنا الإنسان مثلا إنسان عقلى مشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية (الصفات الجسمية) إذ لو قارناها لم يجز أن يحصل فى العقل المجرد على ما ثبت من حصول الجسمانى فى المجرد العقلى، وكذا حصل من الفرس فرس عقلى، ومن الشجر شجر عقلى...الخ، لكن التالى - أى لزوم الإنسان العقلى مثلا فى الذهن - باطل، فالمقدم - أى الوجود الذهنى للأشياء - باطل كذلك[152]".

---

[151] المصدر السابق: ص304 وما بعدها، الشيرازي: المسائل القدسية: ص244 وما بعدها.

[152] المصدر السابق: ص305، قارن المسائل القدسية، ص245، حسن زادة الآملي: النور المتجلي في الظهور الظلي: ص137 وما بعدها.، ويصوغ الشيرازي هذا الإشكال بنحو آخر في كتابه المبدأ والمعاد بقوله: "إذا سلمنا أنا نعقل ذواتنا، ولكن لا نسلم أن من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات، وإلا لكنا إذا عقلنا السموات والأرض والعقول، وجب أن يحصل لنا حقائقها" ثم يجب عنه بما يعني: أن الحاصل فينا من الأشياء الخارجة عنا هو ماهيتها ونوعيتها دون

ـ دفع الشيرازي ودحضه للإشكال الثالث:

يعتمد الشيرازى هنا على الأصول التى بنى عليها رؤيته للوجود الذهنى، فهو يرى أن الموجود فى الذهن، وان كان أمراً شخصياً، إلا أنه عرض وكيفية، قائم بالذهن، لأنه كما ذكرنا فى دفعه للإشكال السابق، أن الوجود الذهنى مفهوم يحاكى ما هو بالخارج، وبالتالى فهو عرض لجوهر خارجى، أى أنه ليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنة ذلك الفرد، وهو وإن كان عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه، إلا أنه يختلف عنة من حيث كونه مجرد صورة ذهنية عرضية كيفية، وهو نفس حكم العرض الجسمانى وتعقله. والواقع أن الشيرازى فى دفعة ودحضه للإشكال الأول آثار هذا الأمر وخلاصته كما هى هناك، أن المأخوذ من الجواهر النوعية الجسمانية فى الذهن هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها وشخصياتها[153]. ومن ناحية أخرى فإن كلية الموجود الذهنى وصدقه على كثيرين، إذا أخذناه مجرداً عن التشخصات الخارجية، بل والذهنية معا، فعندئذ لا يوجد أدنى تناقض فى أن يكون الشيء كليا باعتبار ما، وشخصيا باعتبار آخر، قياسا على نوعين من الوجود يشتركان مع كونهما مختلفين أى الوجود الخارجى والعقلى، فهما مشتركان من حيث أن الثانى حكاية عن الأول، والثانى هو أصله الخارجى، ومختلفان باعتبار أن الأول عينى مشخص، والثانى مفهوم مشخص على المستوى الذهنى. وهكذا فالمفهومات الكلية الحاصلة فى الذهن كمفهوم الإنسانية وغيرها من صور الأنواع الجوهرية، هى نفس ماهيات تلك الأنواع، أى

← شخصيتها وأنحاء وجوداتها المتخالفة حصل عندنا في الوجود والعوارض، والمعقول من حقيقتنا، هو نحو هويتنا ووجودنا بالغير مفارق لحقيقتنا في النوع والماهية، ولا في العوارض الشخصية، فيكون هوهو بالشخص، كما كان هوهو بالنوع، وأما المعقول من حقائق غيرنا ... فهوهو في هذا المعنى والنوعية، وليس هوهو في الوجود والشخصية. راجع الشيرازي المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين الآشتياني، تعليق د. سيد حسين نصر، طبعة طهران، بدون تاريخ، ص290.

[153] راجع دفع الشيرازي للإشكال الأول في بداية هذا الفصل.

كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها ومفهوماتها وحدودها بالحمل الذاتى الأولي، وتكذب هى عنها بالحمل الشائع، كما مر علينا ذلك مرراً، ودلائل الوجود الذهني لا تعطي أكثر من هذا في الكليات والعقليات. والواقع أن نحو وجودها الذهني، أعني الوجود العقلي للأنواع، يمكن أن يكون على أنحاء مختلفة فى القوة والضعف والظهور والخفاء، فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الأشياء فى المرآة، فإن النفس وفق صفائها ربما يتجلى لها شئ من الحقائق الملكوتية، وهذا الصفاء هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية، وليس أمراً عدمياً خالصاً، بل هو قوة كمالية تحدث عقب الأعمال الذهنية، وهى فى حقيقتها إشراق نور عقلى فائض على النفس، تتراءى به الماهيات، بالضبط مثل إشراق الشمس على البصر فتتراءى له المبصرات. وبالتالى فكلما اشتدت قوى النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقائق عليها وقوى وجودها عندها، حتى صارت النفس عين المعقولات، ذلك أن الذات البسيطة، أى النفس الناطقة، هى كل معقولاتها، كما رأينا فى اتحاد العارف والمعروف أو العاقل والمعقول. ويبدو الأثر الصوفى الإشراقي على رؤية الشيرازى واضحاً جلياً، وهذا التأثير راجع إلى فلسفة الإشراق السهروردية الصوفية على نظرية المعرفة عند الشيرازي[154]. وبالجملة فإن الشيرازى يدحض فى طريقة، وفيما يتعلق بهذا الإشكال، رأي المحقق الدواني الذى أصر على أن المعانى الذهنية جوهرية حيث قال: "إن الجوهر ماهية من شأنها أن تكون فى الخارج لا فى الموضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف، إنه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفاً..."[155]، فيرى الشيرازي أن الموجود من النفس الشخصية المحفوفة بعوارضها ولواحقها النفسانية، موجود خارجي وهو عرض، فيكون كيفاً نفسانياً خارجياً، وإن كان جوهراً نفسانياً ذهنياً لا

---

[154] السهروردي: الرسائل الصوفية، جـ1، ترجمة وتحقيق ودراسة، د.عادل محمود بدر، دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع بطنطا، 1999م، خاصة رسالة، لغة موران (لغة النمل)، ورسالة صفير سيمرغ.

[155] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص306.

خارجياً على عكس ما أراده الدواني، إذ المراد هنا، أي من كون الشيء خارجياً وذهنياً، ليس هو مجرد خروجه عن النفس أو عدم خروجه عنها ليلزم منه أن يكون العلم والقدرة والشجاعة وغيرها من الأمور الذهنية، بل إن المراد هنا من الشيء الموجود هو ترتب الآثار والأحكام المختصة بحقيقته أو عدمه. وليس هناك أدنى شك أن الموجود من الجوهر في النفس إنما يترتب عليه آثار الكيف بحسب الخارج، أي الواقع الخارجي. وعليه فالإنسان العقلي ليس جسماً ولا نامياً ولا حساساً ولا ناطقاً، إنما هو مفهوم وكيف ذهني، يحكي عما هو في الواقع، وليس هو عينه أو أصله[156].

4- **الإشكال الرابع:** يصوغ الشيرازي هذا الإشكال بقوله: "إنه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير حاراً حين تصور الحرارة، وبارداً عند تصور البرودة، معوجاً مستقيماً، كروياً، مثلثاً، مربعاً، كافراً، مؤمناً، متحيزاً، لأن الحار ما حصل فيه الحرارة، والبارد ما حصل فيه البرودة، وكذلك مسائر المشتقات، فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة؛ وبطلانه ضروري. وبيان اللزوم أنه يلزم على التقدير المذكور أنا إذا تصورنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحل فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت، فالحار ما حصلت فيه الحرارة وحلت فيه، والبارد ما حصلت فيه البرودة وحلت فيه، فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافاً ونعوتاً للذهن[157]".

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال الرابع:

يقوم فيلسوفنا بدفع هذا الإشكال عن طريق جوابين:

[156] راجع الشيرازي: المسائل القدسية، ص246 وما بعدها.

[157] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص308، المسائل القدسية: ص249.

الأول: أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في ناحية من ملكوت النفس بلا حلول فيها، أعني أن تلك الصور مخلوقة للنفس والنفس خلاقة لها أي أن النفس هي الفاعلة لهذه الصور، لأنها قائمة بها قيام صدوري لا قيام حلولي، والنفس متحدة بها، كما ذكرنا في أصول الوجود الذهني آنفاً. ويعبر الشيرازي عن هذه العملية قياسا على أن الجوهر النوراني، أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة، يدرك بعلم حضوري إشراقي بما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها، بعلم حضوري إشراقي، بل كما يرى ويحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة وغيرها، كذلك ينظر إلى صورها الباطنية يشاهد بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس[158]. والواقع أننا لو قدرنا أن هناك قياما حلوليا بالنفس، فإن شرط الاتصاف لشيء ما الانفعال والتأثر عنه، وليس مجرد القيام، فإن المبادئ الفعالة لوجودات الحوادث الكونية، مع أنها لها الإحاطة العلمية، على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها، فلا تتصف بالكائنات وأعراضها الجسمية، لأن قيام الصور الكونية بمبادئها العالية المفارقة من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها، ومن هنا فليس مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب. اتصاف بذلك الشيء دون تأثر وتغير. ولهذا يقول الشيرازي: "... إن الوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم، فكان الخيال باصرة عالم الغيب، والباصرة خيال عالم الشهادة. وأما التخيل الذي ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم، فهو أيضاً مرتبة من الرؤية الباطنة ضعيفة كرؤية حاصلة من ضعيف البصر في هذا العالم، وأسباب ضعف المشاهدة، أما ضعف الآلة أو آفة في القوة المدركة أو حجاب بينها وبين المدرك أو التفات إلى عالم غير العالم الذي فيه ذلك المدرك. فما دام الإنسان ملتفتاً إلى هذا العالم مستعملاً للحواس

---

[158] المصدر السابق: ص308 وما بعدها، المسائل القدسية: الموضع السابق.

الظاهرة، فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالي، إلا على سبيل التخيل... وأما مشاهدة عالم المثل النورية العقلية، فهي تفتقر إلى تجريد النفس من هذا العالم أتم تجريد..."[159] وواضح أن الشيرازي يشير في النص إلى أن كمال الإدراك لا يتحقق إلا بالتجرد الكامل للنفس عن عالمها الحسي، والانفلات من قيود استخدامها لقواها الحسية، وهذا أظهر تعبير عن البعد الصوفي للمعرفة عند فيلسوفنا.

أما **الثاني**: وهو يرتبط بما ذكرنا آنفاً عن اختلاف نحوي الحمل الذاتى والحمل الشائع الصناعى، فمفهوم الكفر مثلا ليس كفراً بالحمل الشائع فلا يلزم من اتصاف الذهن بمفهوم الكفر الاتصاف بالكفر خارجا، حتى يلزم مَنْ تصور الكفر كان كافراً[160]. والخلاصة أن مفهوم الشيء سواء كان جزئياً أو كلياً ليس فرداً للشيء، ولا يحمل الشيء عليه بالحمل الشائع كما عرفنا فيما سبق[161]. ويمكننا القول بإضافة جواب آخر عن هذا الإشكال يقوم على الفرق بين الوجودين العينى والذهنى الظلى. فالوجود العينى هو الوجود الخارجى، أعنى الهوية الخارجية، بينما الوجود الذهنى من حيث كونه ظلياً لا يترتب علية الآثار التى تترتب على الوجود العينى الخارجى، لأن الذهنى لو تحقق فى الخارج كان مما يجعل الخارج بحالة خاصة تدركها الحواس من الحرارة والبرودة وغيرها. لهذا يؤكد فيلسوفنا أن لكل معنى من المعانى وعين من الأعيان نصيباً من الوجود وحظا من الحصول هو وجودها الأصيل الذى يترتب علية أثره وحكمه. فالزوجية مثلا معنى له وجود أصيل وهو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن منه الانقسام بمتساويين وهو الوجود الخارجى له، وأما عند تصور القوة المدركة معنى الزوجية أو الانقسام بمتساويين، فلا يصير فى الواقع بحيث إذا أدركه ذهن ينتزع منه ذلك المعنى، كما أن الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابية الحسية، متصفة بتلك النقوش بالمعنى المذكور. وأما من قرأها

159 الشيرازي: المسائل القدسية: ص250.
160 الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص309 وما بعدها، المسائل القدسية: ص250.
161 الشيرازي: المسائل القدسية، ص251.

وحفظها فى قوته الذاكرة، لا يكون بالصفة المذكورة، أى المنقوش بالنقوش الحسية الخارجية. إذ ليس بحيث إذا فتش دماغه أحد يشاهد ويقرأ تلك النقوش من صفحة إدراكه... وأما العدم والامتناع ونظائرهما، فلا صورة لهما فى العقل، بل العقل بقوته المتصرفة، يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانا لأمور باطلة، ويجعلها وسيلة لتعرف أحكامها، لينكشف بها أحكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف، لأن الأشياء قد تعرف بأضدادها ومقابلاتها، كما تعرف بأمثالها[162]".

والواقع أن إيراد هذا الإشكال يقوم على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به العينية الخارجية والهوية، والوجود غير المتأصل الذى به الصورة العقلية الذهنية، كما أشرت آنفاً، فالذى يتصف بالحرارة هو ما يقوم به الحرارة العينية وليس صورتها الذهنية، والتضاد الواقع هنا إنما هو بين هوية الحرارة والبرودة وأشباههما، لا بين صور المتضادين، ومن ثم فإن هذه الصفات تعتبر بحقائقها، إنها إذا وجدت فى المواد الجسمية، يجعلها كما قلنا آنفاً، بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما تدركه الحواس "فمثلاً الحرارة تقضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها... فإذا عقلناها ووجدت فى النفس المجردة حالة فيها، لم يلزم إلا الاتصاف، بما من شأنه أن تصير الأجسام بها حارة أو باردة... لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعالية المادية[163]".

5- **الإشكال الخامس**: ويصوغ الشيرازي هذا الإشكال بقوله: " إن الذهن موجود في الخارج، والأمور الذهنية موجودة فيه على ما قررتم، فيلزم تعقلنا لها وجودها في العقل (الذهن) الموجود في الخارج، والموجود في الموجود

---

162 الشيرازي: المسائل القدسية، ص 252، والأسفار الأربعة، م1، ص310.

163 راجع المصادر السابقة، ص310 من الأسفار، م1، والمسائل القدسية، ص351.

في الشيء موجود في ذلك الشيء (بحكم قياس المساواة) كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت[164].

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال الخامس:

يجيب الشيرازي عن هذا الإشكال داحضا إياه، بأن الموجود في الموجود في الشيء، إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء، إذا كان الوجودان متأصلين، وبحيث يكون الموجودان هويتين، كوجود الماء في الكوز، ووجود الكوز في البيت، وهذا يختلف عن الموجود في الذهن الموجود في الخارج، إذا الحاصل من المعلوم في الذهن هو مجرد صورة لا هوية، والوجود ذهني ظلي غي متأصل، ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل. والمعنى في الموضعين، كما يرى الشيرازي، مختلف، وكذلك استعمالها في الموضعين، وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد، بل بالحقيقة والمجاز، لأن كون الشيء في الخارج، ليس من قبيل الماء في الكوز، بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، أما كونه في الذهن فلا يكون كذلك[165]. والشيرازي هنا مع التزامه بأن الأمور الذهنية موجودات خارجية، فإن الموجود الذهني في نفسه ومن حيث كونه هيأة للأمر الخارجي وهو النفس، فهو خارجي أيضاً، وإنما كونه ذهنياً بالقياس إلى ما في الخارج، أعني ما خرج من النفس، مثل لفظ زيد والنقش الدال عليه، هو وجود لفظي لزيد وهما في ذاتهما معاً موجودان خارجيان. وهذا هو الاختلاف بين الموضعين هو ما لاحظه بحق السبزواري في تعليقه على الأسفار بقوله: "لما كانت العلوم البرهانية تأخذ موضوعات مسائلها ماهيات حقيقية معروضة لمحمولاتها الذاتية أو أموراً حقيقية كذلك، استلزم ذلك إهمال أمر كل جامع معنوي عرضي خارج عن ماهياتها. ولذلك تختلف الألفاظ المستعملة في هذه العلوم مع الألفاظ المستعملة

164 الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص311.

165 المصدر السابق: الموضع السابق.

في اللغة والعرف العام، فربما كان اللفظ مشتركا معنويا في اللغة والعرف، ومشتركاً لفظياً في هذه العلوم ففي قولنا المعنى في الذهن، وقولنا الذهن في الخارج لمعنيين مختلفين، واللفظ مستعمل استعمال المشترك اللفظي دون المعنوي[166]. وهكذا فوجود الذهن في الخارج، يعني أنه هوية عينية متأصلة، ويتبعه أن ما في الذهن ليس إلا وجوداً ظلياً، وعليه فلا يجري قياس المساواة فيهما، لأنه لا يصح قولنا الوجود الظلي الحاصل في الوجود العيني الذي هو الذهن الموجود في الخارج موجود في الخارج أيضاً. وليس خافياً أن ظرفية الزمان ليست هي ظرفية الكوز للماء، وكذلك كون الشيء في الحركة، وكون الحركة في الشيء. وبالتالي فإن تحقق الشيء في الخارج ليس كوجود الماء في الكوز، لأن الخارج هو كما عبر الشيرازي آنفاً ليس إلا أنحاء الكلمات الوجودية، فما معنى كونها في الخارج إذن؟ معناه هو ما أشار إليه آنفاً، أن تترتب عليه الآثار الخارجية المطلوبة، والوجود الذهني عكس ذلك تماماً.

ويرتبط بذلك رؤية السبزواري، وهو ما يمكننا أن نستدل منها على أن الوجودين العيني والذهني معاً متأصلان، على نحوين مختلفين، يجعل لكل واحد منهما أحكاماً خاصة به دون الآخر. فكون الهوية العينية في الظرف الزماني، لا يوجب مطلقاً أن تكون صورته العلمية الذهنية كذلك أيضا، لأن إطلاق كلمة في السلسلة الطولية على سبيل الاشتراك اللفظي، كما ذكر السبزواري، أو في الظرفين الزماني والمكاني على سبيل الحقيقة، أما ما ورائهما فهو على سبيل التوسع والمجاز فقط.

6- **الإشكال السادس**: ويدور هذا الإشكال حول أنه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم عنه أمران محالان: أحدهما أن يكون للمتنع بالذات والمعدوم المطلق، واجتماع النقيضين ونظائرها أفراد حقيقية لا بحسب فرضنا لأن ما يوجد في أذهاننا من هذه المتنعات الكلية أشخاص حقيقية وتلك الأشخاص

---

[166] السبزواري: تعليق على الأسفار الأربعة، م1، هامش ص311.

الحقيقية أشخاص لها أي أفراد لتلك الممتنعات الكلية بالحقيقة. فإذا قلنا اجتماع النقيضين ممتنع، فهذه قضية حملية موجبة، حكمنا على موضوع القضية وهو اجتماع النقيضين بالامتناع، وهنا يحصل في أذهاننا معنى متشخص متعين هو فرد شخصي من اجتماع النقيضين جعلناه موضوع تلك القضية، مع أن الأحكام العقلية لا ترتبط بموطن دون سواه، أو بظرف دون غيره، وبزمان دون زمان، وبنشأة دون نشأة، لأن بديهية العقل تحكم باجتماع النقيضين على وجه الإطلاق، سواء أكان في الخارج أو في الذهن. أما ثانيهما: فإذا وجد فرد مشخص لشريك الباري في الذهن - تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً - يلزم منه وجود ذلك الفرد الذهني في الخارج أيضاً، وذلك لأن ما فرضناه على هذا الوجه السابق، وهو شريك الباري، وكما أن الباري تعالى واجب الوجود بالذات فكذلك شريكه، وإلا لم يكن شريكاً، وحيث أن الشريك يجب وجوده بالنظر إلى ذاته فيجب وجوده العيني، سيما وأن الوجود الذهني ليس إلا محاكياً للخارج، فكيف جوزتم إذن وجود فرد منه في الذهن دون الخارج[167]؟.

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال السادس:

يرتبط دحض الشيرازي لهذا الإشكال ودفعه إياه بالأصول التي بنى عليها مفهومه عن الوجود الذهني، إذ يرى أن القضايا التي حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود، حمليات غير بتية أي بمعنى أنها متحققة تقديراً لا تحقيقاً، لأن الحمل البتي يرتبط بتحقق الموضوع في الخارج بالفعل تحقيقا لا تقديراً. وقياس الحمل غير البتي هنا على القضايا الممتنعة الوجود وفي الواجب جميعاً، عندما قال حيث لم تكن طبيعة متحصلة أصلاً أي كالممتنعات أو في الذهن كالواجب تعالى (وهو خطأ وقع فيه فيلسوفنا، لأن واجب الوجود هو حقيقة الحقيقة، وكل التحققات الخاصة بالمتحققات، إنما هي ظلال لتحققه تعالى،

---

[167] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص312.

فهو أحق بالتحقق من كل متحقق، وربما أوجب الشيرازي ذلك تنزيها لواجب الوجود أن يكون متحققاً ذهنياً، فيلزمه إحاطة الذهن، وهو باطل).

ورؤية فيلسوفنا في الأشياء الممتنعة الوجود كونها حمليات غير بتية لأنها حمليات حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل، على تقدير انطباق العنوان على فرد. فإن للعقل، على حسب رأيه، أن يتصور مفهوم النقيضين وشريك الباري، والجوهر الفرد، وأن يتصور جميع المفهومات، حتى عدم نفسه وعلته، وعدم العدم، ومفهوم الممتنع، ويحكم عليها بأحكام غير بتية، بل يقدره لا على أن ما يتصوره هو حقيقة الممتنع، إذ كل ما يوجد في الذهن يحمل حملاً شائعاً عليه أنه ممكن. وإن حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملا آخر، كما رأينا مراراً، يرتبط بأن العقل يقدر أن يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطلة الذات أو لأمر مجهول مطلق، ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه[168].

وهكذا فمن حيث وجود هذا المفهوم العنواني في الذهن، يصير منشأ لصحة الحكم على الممتنع، بامتناع الحكم عليه، وكذلك على المجهول الممكن بعدم الإخبار عنه، ذلك أن صحة الحكم تتوجه إليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم بينما يتوجه امتناعه إليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع، ومن هنا كانت " هذه القضايا ونظائرها، حمليات غير بتية، وهي وإن كانت مساوقة للشرطية، لكنها غير راجعة إليها، كما يظن للفرق بينهما بأن الحكم في هذه الحملية على المأخوذ بتقدير، بأن يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصلة أصلاً أو في الذهن..."[169]، ومن هنا فإن كل ما نتصوره في

---

[168] المصدر السابق: ص312 وما بعدها، الشيرازي: المسائل القدسية، ص253.

[169] الشيرازي: المسائل القدسية، ص253 وما بعدها، والحمل البتي هو أحد أقسام الحمل الشائع الصناعي مع الحمل الغير بتي، فالأول هو ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها عنوانه كالإنسان الضاحك، والكاتب متحرك الأصابع، أما الثاني وهو غير البتي فهو ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة كقولنا كل معلوم مطلق فإنه لا يخبر عنه، وكل اجتماع النقيضين محال. وهذا المعنى سوف يتكرر في نقض الشيرازي للإشكال السابع ودفعه. راجع ما سبق في معاني الحمل، وكذلك: إبراهيم الموسوي الزنجاني: بداية الفلسفة الإسلامية، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ، ص95.

الذهن ويوجد فيه، إنما يحمل عليه أنه ممكن من الممكنات، بل إن ذلك المتصور هو عنوان تلك الأشياء الممتنعة أو الباطلة. ولهذا رأى الشيرازى أن مناط الصحة فى كون مفهوم ما يصير عنوناً لماهية من الماهيات، أن يحمل علية المفهوم، كما أشرنا آنفاً، حملاً أولياً، وإن لم يحمل عليه حملا شائعا صناعيا. ولهذا كان العقل قادرا على تصور مفهوم ما، ثم يجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات، مجهولة التصور، ثم يحكم عليه بامتناع الحكم عليه، والعلم به. وعلى ذلك فباعتبار وجود هذا المفهوم فى الذهن، وكونه عنوانا لماهيه باطلة، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، كما أشرت من قبل، وهو الأمر الذى تبعه أن صحة الحكم من حيث انه فرد لمفهوم ممكن وموجود والعكس بالعكس، كما أسلفت والأحكام من هذا النوع تجرى على " مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا: واجب الوجود وتشخصه عين ذاته، ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، فإن الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكما من الأحكام يتوجه إلى مفهوم واجب الوجود، لكن عينية التشخص غير متوجة إليه، بل إلى ما يؤدى إليه البرهان أنه بإزائه، وهو الحى القيوم جل ذكره، وأن تقدس عن أن يتمثل فى ذهن من الأذهان... "[170]

7- الإشكال السابع:

وهو متفرع عن الإشكال السابق ومؤداه: أن لازم ثبوت الوجود الذهنى والظهور الظلى أن يتحقق لكل صورة علمية، ومعنى ذهنى مصداق واقعى، إذ لا معنى لوجود ذهنى، مع عدم وجود خارجى وراءه يحكى عنه. ولازمه أن النفس لا تقدر على تصور المعدوم والمحال، بل وكل عنوان بسيط ذهنى لا يوجد له خارج يطابقه.

- دفع الشيرازي ودحضه للإشكال السابع:

ودحض الشيرازى لهذا الإشكال ينبثق من رؤيته للماهية من حيث أن مفهومها ليس من الماهيات الخارجية التى حصرت فى المقولات العشرة، بل

---

[170] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م1، ص313.

هى من الأعراض العامة المحمولة على جميع المقولات وأنواعها، وتعريف الماهية من حيث أنها ما به الشيء هوهو، إنما يدل على كون المعرَف أمرا معقولا جائز الحلول في الذهن، ولا ينطبق هذا على الأمور الخارجية إلا على ماهيتها دون وجودها الخارجي المقابل للذهن. ومن هنا يرى فيلسوفنا أن الحقائق الخارجية مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين، حيثية الوجود التي تأبى عن الورود في الذهن، وحيثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. وعليه فان جميع المفاهيم المعقولة التي تحاكي الوجودات الخارجية بما هي وجودات أولا تنطبق على الأعيان بوجه، فإنها ليست بمفاهيم ماهوية، وإنما هي من صنع العقل، فهي عناوين ذهنية لا موطن لها إلا الذهن، ولهذا فلا يوجد في وعاء العين بحسب الحقيقة إلا الوجود والماهيات الموجودة به. ومن ثم كانت كل المفاهيم المعمولة في الذهن مسلوبة عنة لا خبر عنها في الأعيان، فالمشار إليه بقولنا (هو) بالحقيقة دون أي مجاز مفروض، هو ما وقع من الشيء في العين، وليس إلا وجوده الحقيقي وماهيته التي تعبر عنه بالذات. ولذا فسائر المفاهيم غير الماهوية، حتى لوازم الماهيات مثل زوجية الأربعة وفردية الثلاثة، فإنها لكونها من تعمل الذهن مسلوبة عن العين مفهوماً، وان كانت ربما تحققت فيها مصداقاً، وعندئذ "فقد تبين أن الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير، فالسؤال عن هوية الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هوية الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها..."[171] والواقع أننا إذا تسائلنا عن الماهية بقولنا: إن الماهية التي تعبر عنها المعاني الكلية في الذهن والوجود الشخصي في الخارج، هل يعني أنها هي بعينها موجودة في الخارج، – والجواب يأتي بالإثبات لا بمعنى أن الماهية عين حيثية الموجودية الخارجية، بل بمعنى

---

[171] السبزواري: تعليق على الأسفار الأربعة، م2 (الأسفار)، ص3 (على هامش الأسفار للشيرازي).

نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي، كما رأينا في الحديث عن أصالة الوجود واعتبارية الماهية، ويتبع ذلك سؤال يقوم على قولنا: أن الماهية من حيث كونها كذلك فهل هي موجودة بوجود منحاز عن وجود الأفراد أو لا؟... والجواب يأتي بالنفي، أما لماذا النفي؟ فانه يرتبط بسؤال آخر عن أن الماهية الموجودة في أفرادها هل هي متكثرة بتكثر الأفراد، بمعنى أن في كل فرد ماهية غير ما في غيرة بالعدد أم أنها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً؟ - والجواب هو أن التحقق الخارجي يمنع الاشتراك والعمومية، فالماهية موجودة في كل فرد بوجود على حده، وإنما توصف بالكلية في الذهن، وكما يقول الشيرازي: "أن الاتصاف - أعني اتصاف الكثيرين بالطبيعة الكلية المشتركة بينها لا يستلزم كون تلك الطبيعة المشتركة فيها واحدة في نفسها أو من جهة نفسها - لا يستلزم الاتحاد وليس أن الإنسانية الكلية إنسانيه واحدة بالعدد موجودة في كثيرين... فإن الواحد العددي لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة، ولو كانت إنسانيه أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلاً أبيض وأسود... إلى غير ذلك من المتقابلات، وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه، بل كنسبة آباء إلى أبناء. فالمعنى الذي يعرض له أنه كلي في الذهن يوجد في كل واحد، وليس كل واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى الإنسانية تفرض منحازة عن الكل، بل لكل واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير ما للآخر، وأما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير[172]"، وهكذا فان حيثية الوجود الذهني إنما هي حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهية كالشخصية والوضع والزمان وسائر الآثار. ومن هنا فالمفهوم الذهني بهذا الاعتبار لا حكم له أصلاً، وهو يقبل الانطباق على كثيرين، بمعنى أن لكل فرد عرضناه عليه وجدناه هوهو، وأما كونه في ذهن كذا ومجرداً عن الوضع

---

[172] الشيرازي: الأسفار الأربعة، م2، ص7 وما بعدها.

والمقدار مثلاً، فليس وجوده من هذه الجهة وجودا ذهنيا لمصداقه الخارجى، وهو أمر عرضناه تفصيلا من قبل.

ولهذا يندفع الإشكال كليةً بالقول أن حيثية الوجود الخارجى من حيث ترتب الآثار يمتنع دخوله فى الذهن الذى حيثيته حيثية انسلاب الآثار، بمعنى آن المفهوم الذهنى باعتباره وجوداً، قد لا يكون له مصداق فى الخارج. وهذا هو العلم الحصولي أو الوجود الذهنى الذى يختلف فى روحه عن العلم الحضوري، كما سبق وفصلنا من قبل، "فالعلم الحضوري حقيقته هو نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجى للعالم، فلا مانع من تعلقه بالوجود – وهو المراد بالمشاهدة الحضورية – وبهذا يتم حصول التشخص بالمشاهدة، وأما حصول التشخص بالعلم الإحساس، فلا يخلو من خفاء، فالصورة العلمية الحاصلة لنا عن العلم بالجزئيات سواء أكانت صورة إحساسية أو خيالية، لا يأبى العقل بالنظر إلى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها..."[173].

وخلاصة القول هنا انه إذا كان الوجود على نحوين، كما أوضحنا آنفاً، خارجى ونورى فان الماهية تتحقق فى الوجودين معاً، وان لم تترتب عليه فى الذهن آثار الخارج. ويعنى هذا أن الماهية إذا تحققت فى الخارج ترتبت عليها الآثار الخارجية، وكانت مقولة من المقولات، أما إذا كانت فى الذهن فليس لها إلا مفهوم المقولة وليس حقيقتها، فإذا تتحقق مفهوم الإنسان فى الذهن مثلا فقد تحقق مفهوم المقولة من جوهرية مفهوم الإنسان من حيث كونه حيوانا ناطقا له جسم، وان لم تأتى حقيقة المقولة بالحمل الشائع الصناعى، فما يأتي فى الذهن هو الحمل الأولى من مفهوم المقولة، وما يأتي فى الخارج إنما هو عين المقولة التى تترتب عليها الآثار. فالوجود الذهنى فى هذا المقام لا يتعلق إلا بالمفاهيم بالحمل الأولى وليس بمصادقاتها المرتبطة بالحمل الشائع

---

[173] السبزواري: تعليق على الأسفار(على هامش الأسفار) م2، ص11، راجع الإشكال السادس ودفع الشيرازي له.

الصناعي. وهذا يعني أن النفس لها القدرة على تصور ما يَعِنّ لها من صور تترتب عليها آثارها مثل تلقين المريض للصحة، وتلقين الإنسان نفسه الخوف، فقد يعرض بأسباب الخوف في شخص ما بنحو يوجب سلب اختياره، كما نشاهد في الحكام المستبدين لبعض من يأتمرون بأوامرهم من سلب إرادتهم، وتحويلهم إلى مجرد آلات. وعليه، وكما ذكرنا عن الشيرازي آنفاً، أن النفس قد تتصور الأرض بسعتها والسماء على امتدادها، لان تلك الصور مجردة، تتصورها النفس عارية عن المادة ولوازمها، ومن ثم كانت كل الصور التي تأتي إلى الذهن مجردة عن المواد ولوازمها دون حاجة إلى تكثير الأمثلة ودفعها. وهذا يدفع ليس فقط هذا الإشكال الذي يحصر الوجود الذهني في المحاكاة لما هو في الخارج، بل يدفع كثير من الإشكالات الواردة في الكتب الفلسفية، فان تجرد النفس للصورة في عالمها عن المادة وحدودها مما يدفع تلك الإشكالات الواردة بالقول أن النفس تتصور أرضاً واسعة وجبالاً عظيمة إلى غير ذلك، وهذا الدفع يقوم على أحد الوجهين الذين بيناهما آنفاً، من تجرد الوجود الذهني عن المادة، ومن اختلاف الشيئين بالحمل الأولي، والحمل الشائع الصناعي. فهناك اختلاف بين الصورة من حيث كونه كذلك، وبين ذي الصورة من حيث كونه كذلك، وذلك بالحمل الأولي الذاتي في عنوان ذي الصورة، والحمل الشائع الصناعي في عنوان الصورة. أرأيت النفس وقد بلغت في شرفها وقوتها حداً يجعلها تقوى تصوراتها وجوداً وظهوراً، حتى يصح أن يقوم وجودها مقام الوجود العيني في الخارج، فيبرئ المرضى ويقلب العنصر إلى آخر، حتى يصح أن يحرك أجساماً عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع، وذلك بتأييد ملكوتي معنوي. وهذه دلالة واضحة على الوجود الذهني من حيث أن له نحوا من الثبوت والتقرر في الذهن بحيث لا تترتب علية آثاره المخصوصة الخارجية. ومن هنا يمكننا أن نقول أن كل الأدلة السابقة في إثبات الوجود الذهني يمكن ردها جمله إلى تجرد النفس الناطقة. وهذا المعنى ينصرف إلى القول بأننا، كما سبق، نتصور الأمور الانتزاعية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء، ويكون لها ثبوت،

وثبوتها إما أن يكون فى الخارج وهو محال، لأنها أمور اعتبارية، فهى موجودة فى الذهن فقط، وهو المطلوب، ذلك إنه كما يقول الشيرازى "ليس المقصود مثلاً أن الإنسان الموجود فى الذهن، ليس شخصاً، وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك - مع كثيرين - بل المراد أن لنا أن نتصور معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك، ومعلوم يقينا أن الإنسان المعلوم كذلك من حيث انه معلوم كذلك ليس فى الخارج ولا متشخصاً بتشخيص خارجى أصلاً"[174]. فالأمور الانتزاعية، وإن كانت غير موجودة فى الخارج، بل وجودها فى الذهن، بمعنى وجود أصل انتزاعها، إلا أنها أمور لها نفس الحيثية كأبوتك لأحمد، وملكتيك لفرس مثلاً، وقد دل الدليل السابق على عدم وجودها فى الخارج. فنفس حيثيتها لا تنتظم إلا بوجودها فى الذهن، فهى مثل الأحوال عند المتكلمين من المعتزلة ليست موجودة ولا معدومة، بل هى بين بين، أعنى فى منزلة بين المنزلتين، الوجود والعدم.

---

[174] الشيرازي: الأسفار، م1، ص274.

الخاتمة

بعد أن انتهيت من دراسة رؤية صدر الدين الشيرازي لمسألة الوجود الذهني من حيث كونها خاصة بحقيقة العلم والإدراك، أعني بنظرية المعرفة، أرى أنه من اللازم الضروري أن أوضح في هذه الخاتمة النتائج الفلسفية التي يمكننا الخروج بها من دراسة هذه الرؤية في حوارها وتفاعلاتها مع بقية الرؤى الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة سواء عند الإسلاميين أو فلاسفة اليونان، بل وقد نتعداها إلى الفلاسفة المحدثين، وأحسب أن هذه النتائج يمكن أن تأتي في جملتها على ما يلي:

1- إن رؤية الشيرازي لمسألة الوجود الذهني تتمحور، كما هو الحال في جميع رؤاه ونظرياته الفلسفية، حول فكرته الشاملة عن أصالة الوجود ومبدئيته واعتبارية الماهية وثانويتها، فالماهية عرض للوجود، لأنه في حقيقة الوجود تكمن الحقيقة العامة الوحيدة، على حين تنشأ منها الماهية كشيء ثانوي للعقل. وعلى ذلك فلا يوجد شيئان متساويان في المرتبة هما الوجود والماهية، لأنه لا يوجد في الواقع سوى الوجود. وعندئذ فالذهن أو العقل عندما يميز بين الماهية والوجود، ويؤكد أن الماهية هي الموجودة في الواقع، فإنه يشوه الحقيقة، وتشويه الحقيقة من قبل العقل، يرتد إلى أن الوجود لا يمكن أن تحصل حقيقته في الذهن ولذا فإن كل ما يرتسم في الذهن من الوجود ويعرض له الكلية والعموم، ليس حقيقة الوجود، بل هو فقط مجرد وجه من وجوهه، أو هو صورة الوجود ترتسم في الذهن، وليس الوجود ذاته. وهذا يعني أن ذهن الإنسان إنما يدرك معنيين لكل شيء يدركه، المعنى الأول: هو ماهيته والثاني: هو وجوده، فالماء على سبيل المثال له طبيعة معينة، وإذا تساءلنا عن

ما هو الماء؟ يمكننا الإجابة على هذا السؤال، وكذلك الحال عندما نتسائل عن طبيعة أي شيء في الواقع الخارجي، فنحن نسأل عن ماهيته، غير أن لماء كما لكل شيء في الواقع أيضاً وجود كما له ماهية، ولكن جميع الأشياء في الواقع تختلف في ماهيتها، فلكل منها ماهية خاصة إلا أنها جميعا تشترك معاً في الوجود. وعلى هذا تصير الماهية عند الشيرازي من صنع الذهن، فهو الذي يلتقط صورة للشيء، أما الشيء الذي تترتب عليه الآثار، والذي يشكل بالتالي بناء الواقع، هو الوجود وليس الماهية. ومن هنا كان للوجود حقيقة عينية، لأن حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده التي تثبت له، ولهذا كان الوجود أولى من ذلك الشيء، بل هو أولى من كل شيء بأن يكون حقيقياً، بالضبط كما أن البياض أولى أن يكونه هو الأبيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض، فالوجود بذاته موجود، وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة، بل بالوجودات العارضة لها، فالوجود هو الموجود، أما الماهية فليس لها صفة منفصلة عن الوجود، لأن الوجود الفعلي لها هو الوجود ذاته. ومن هنا فلا يمكن أن ننظر للوجود على أنه صفة أو كيف للماهية، لأن الصفة والكيف يفترضان مقدماً، أن شيئاً ما موجود أو كائن، وعليه فالوجود والماهية لا يمكن أن يكون كل منهما موجوداً، كما دل البرهان على ذلك، كما لا يمكن أن يكون كل منهما غير موجوداً أيضاً، كما تصور السوفسطائيين وأتباعهم، ولابد من وجود أحدهما دون الآخر، فأحدهما موجود، بينما الآخر يصنعه ويجسمه الذهن ويعطيه صفة الوجود داخله، وهو ما انتهى إليه الشيرازي من أن الوجود وحده هو الموجود لأنه أمر عيني بذاته. وهكذا كان الوجود الحقيقي متحققاً في كل أمر حقيقي، باعتباره المبدأ الذي تتولد عنه الوجودات الحقيقية بوصفها هويات عينية موجود بذاتها، وليس الوجودات الانتزاعية التي هي أمور ذهنية معدومة في الخارج، فالوجود مثل النور قد يطلق فيراد منه المعنى الانتزاعي المجرد، أي نورانية شيء من الأشياء، ولا وجود له في الأعيان الخارجية، فوجوده في الذهن، وهذا هو معنى الوجود الذهني الذي يعبر عن كونه حيثية من حيثيات الوجود الحقيقي في الأعيان الخارجية، أي الوجود

الظاهر بذاته، أعني الذي يظهر غيره من الذوات النورية كالكواكب مثلاً، فلها وجود في الأعيان لا في الأذهان. فالوجود الحقيقي يوجد بذاته، ويجعل كل الماهيات أعراضاً له، لهذا عبر الشيرازى عن الوجود الانتزاعى، الذى ينتزعه الذهن كصورة له، وكحيثية من حيثيات الوجود العينى الحقيقى، بالماهية، أعنى جعله مماثلاً للماهية، إذ الماهيات أمور انتزاعية اعتبارية فى مقابل الوجود فإنه حقيقى عينى. لهذا كان الوجود هو الأصل، بل هو الحقيقة الواحدة الواسعة. ومن ثم فعلاقة الوجود بالماهية ليست علاقة بين شيئين اثنين فى الواقع، يتعلق كل منهما الآخر أو ينضم إليه، كشيئين منفصلين، بل العلاقة هى علاقة أمر متحقق هو الوجود بأمر آخر غير متحقق هو الماهية، إذ ليس فى الوجود الخارجى إلا الوجود، أما الماهية فهى متحدة بالوجود كأمر اعتبارى مرتبط بأمر عينى، فالماهية هى حيثية من حيثيات الوجود الذى ينتزعه الذهن، كمعنى كلى عام، يسمى بالوجود الذهنى أو المعرفة الحصولية. وبهذه الرؤية عصف الشيرازى بتصور السهروردي شهيد الإشراق الذى تصور الوجود على أنه دلالة عامة تتصف بالعقلانية، كما عصف برؤى ابن سينا والأشاعرة حيث رأى الأول أن الوجود منتزع من الماهية لكونه مفهوماً اعتبارياً، ولأن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية لا الوجود، كما رأت الأشاعرة أن الأصالة فى التحقق فى للماهية وليس للوجود، مما جعلها تعتبر الوجود صفة للماهية، ومن ثم فالماهية سابقة علية، وهو الأمر الذى تكفل الشيرازى بدحضه، من خلال منظوره النقدى، ليستدل على أصالة الوجود ومبدئيته واعتبارية الماهية، ليؤسس على محورية ذلك رؤيته لمسالة الوجود الذهنى التى لم يتخيلها ابن سينا ولا غيرة، حتى أن ظهورها الأول كان عابراً فى كتابات نصير الدين الطوسي كما رأينا فى هذا البحث.

2- ويترتب على ما قلته آنفاً أن البحث فى أصالة الوجود أو الماهية ذو طابع ذهنى بالضرورة، حيث تعنى الأصالة هنا العينية والخارجية، في مقابل الاعتبارية التي هي عدم العينية والخارجية، وتعنى بالتالى أنها ليست إلا محصولاً ذهنياً خالصاً، وهذا يرتبط بالضرورة كذلك بالبحث عن تعيين

وتحقيق الأمر الخارجي والواقعي منهما، من حيث أن له طابعاً ذهنياً وآخر خارجياً، بوصفهما تؤمان مع بعضهما، وهو ما ينتهى بنا إلى أن مفهوم الماهية ينسب إلى للوجود بحسب الاعتبار الذهنى. وبرغم أنهما يشكلان معاً واقعاً خارجياً واحداً، فليس معا أمرين واقعيين، ومن ثم فلا يكونا معا أصليين وعينيين خارجيين، لان الوجود وحده هو الأصيل والماهية اعتبارية، ولكنهما معا لا يمكن أن يكونا غير واقعيين، بحيث يكونا أمراً ذهنياً خالصاً، لأن الوجود هو الواقعى، والماهية أمر ذهنى خالص يرتبط فى الذهن متحداً بحيثية من حيثيات الوجود الحقيقى، هو الوجود الانتزاعى أو الوجود الذهنى. وهنا أؤكد أن الأصل الأصيل، عند الشيرازى، فى كل شى هو وجوده، والماهية أمر ذهنى، أى أن واقع الوجود بذاته أمر واقعى، بل هو عين الواقعية، بل إن جميع الماهيات تصير واقعية بالوجود، لأنها بدونه، أى بذاتها، إنما هى مجرد أمر ذهنى اعتبارى، بل إن الماهيات صور توجدها الواقعيات الخارجية فى ذهننا وإدراكنا، فهى لا يمكن أن تنفصل فى عالم الواقع الموضوعى عن الوجود، فليس لها وجود مستقل بأى وجه من الوجوه.

3- وبما تقدم فإن منهج الشيرازى يبتعد عن أثر الفلسفة السينوية ومن تابعها نهائياً، لأنه منهج يبدأ من الواقع، أى من الموجود بوصفه موضوعاً للفلسفة. والإقرار بواقعية هذا الموجود هو الخطوة الأولى فى منهج الشيرازى، وهى التى تفرق بين واقعية الفلسفة وسوفسطائيتها. وهذه البداية هى التى جعلته يفرق فى الموجود بين الماهية والوجود ليثبت أصالة الثانى واعتبارية الأولى، وهى التى جعلته فى النهاية يثبت أن حقيقة الوجود واحدة فقط، وان الكثرة والتعدد. إنما تتحققان فى مظاهر ومراتب هذه الحقيقة.

4- ومن هذا المنلطق الذى يرتبط بأصالة الوجود ومبدئيته عبر الشيرازى عن طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع أو العاقل والمعقول، من حيث كونها علاقة اتحاد، وهو مذهب كان قد أكده أبو الحسن العامري فى القرن الرابع الهجرى بصورة عابرة، ثم أحياه الشيرازى، مع رفضه النقدى لرؤية ابن سينا وفلاسفة المسلمين المتأخرين الرافضين لاتحاد العاقل والمعقول. ومن خلال

أصالة الوجود وتعاقباته باعتباره حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة، وعبر الحركة الجوهرية التى ترتبط بصيرورة هذا الوجود وسيلانه، رأى الشيرازى أن وحدة الوجود ترتبط بها معرفياً وحدة العاقل والمعقول. ففى لحظة التفكير أو التعقل تتحد صورة المعقول والعاقل باعتباره حائزا للعقل، بل وتتحد هذه الصورة العقلية بالعقل ذاته، كحالة شيء ما واحد يصير فى هوية مع الآخر بمجرد حصول فعل التعقل. وهذا المذهب لا تنحصر أهميته فقط بالنسبة لنظرية المعرفة الشيرازية وحدها، بل تكمن أهميته أيضا من حيث دلالته فى فهم الدور المعرفى أو الأبستمولوجى فى تحقيق الكمال الإنسانى. ومن خلال الحركة فى مقولة الجوهر (والتى فصلت الحديث عنها فى أطروحتى للدكتوراه عن الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازى)، يشيد العارف بفعله الوجود الحقيقى أو الفعلى لموضوع المعرفة. لهذا كانت نورانية العلم الواردة فى حديث الرسول علية الصلاة والسلام "العلم نور" مبدأً أساسياً فى فلسفة الشيرازى الأبستمولوجية. فوحدة العاقل والمعقول أو العارف والمعروف أو الذات والموضوع تتضمن، بصفة جوهرية، وحدة العارف والوجود. فوجود الإنسان يتحول ويتبدل من خلال نور المعرفة، وكذلك فان مراتب وجودنا وأشكالها تحدد صورة معرفتنا، فى نوع من التبادلية الجدلية العميقة بين المعرفة والوجود، والتى يكمن فيها مفتاح دلالة المعرفة عن الصدر الشيرازى. وفى فلسفته عموما نجد صوراً وتطبيقات عديدة لهذا المنحى، فهو يرتد مرة بعد أخرى لمبدأ الوحدة النهائية المطلقة بين الوجود والمعرفة، ومن خلاله أكد وجودياً ومعرفياً أن النفس فى عين وحدتها كثيرة، وفى عين كثرتها واحدة، وهو الأمر الذى بدا واضحاً جلياً خلال هذا البحث، فجعل تطور النفس الإنسانية، من حيث كونها وجوداً، ترتبط بالمعرفة بشكل وثيق، فالنفس فى أول نشأتها لديها علم بذاتها، وعندما يحصل لها علم بالغير، فإن هذا العلم أو تلك المعرفة إنما هى بمثابة التوسعة لها. فالنفس فى الحقيقة قابله للتطور والاتساع، مثلما يحدث فى الأجسام نتيجة القول بالحركة الجوهرية، فالأجسام في ارتباطها بحركة الجوهر تتمدد وتتسع، خلال صيرورتها التطورية إلى الأمام، وكذلك هو الأمر

في عالم النفس الإنسانية. وربما نجد قرباً بين رؤية الشيرازي هنا ورؤية الفيلسوف المحدث هيوم الذي ينكر وجود النفس، ومع ذلك يرى أن الإدراك الذي يوجد في المرحلة الأولى هو إدراك ومدرك، وأن إدراك الغير هو في ذات الوقت إدراك ومدرك أيضا، وإذا فرضنا حصول ما لا يحصى من الإدراكات، فكل منها هو إدراك ومدرك، ووفق قول هيوم الذي لا يؤمن بوجود النفس، يصير ما قاله نحوا من القول باتحاد الذات والموضوع، أو العارف والمعروف، رغم أنه يعتقد أن تلك الإدراكات وهي المدركات في آن معاً منفصلة عن بعضها البعض، فكل إدراك ومدرك منها مستقل عن الآخر، والذي هو بدوره إدراك ومدرك، ولا يوجد بالتالي مدرك واحد يضم كل هذه المدركات، كما لا توجد بين هذه المدركات العديدة والمنفصلة عن بعضها أي وحدة واقعية، وهو أمر لا يخفى علينا تناقضه الواضح، وهو التناقض الذي حلته رؤية الشيرازي في ربط وحدة النفس بوحدة الإدراك والمعرفة.

5- ومما سبق خالف الشيرازي في نظريته للمعرفة فلاسفة المسلمين قبله، فإذا كانت نظرية ابن سينا ومن بعده الطوسي شارحه تتمحور حول "التجريد" حيث تنظر هذه النظرية إلى مراحل المعرفة بشكل سطحي فتذهب إلى أن الصورة الخيالية هي نفس الصورة الحسية، بعد تجريدها من بعض الخصوصيات، والصورة العقلية هي نفس الصورة الخيالية بعد تجريدها أيضاً من بعض الخصوصيات. وكأن الصور الذهنية الواردة يتصرف فيها الذهن، فيعرضها للاختزال والصقل، حيث يختزل منها نحو من تعينها، فتصبح أكثر صقلا أو صفاء من ذي قبل، وهذه هي الصورة الخيالية، ثم أن نفس الصورة تتعرض مرة أخرى إلى نوع آخر من التصرف الذهني، الذي يتمثل بصقلها أكثر، فتصير بذلك صورة عقلية.

وإذا كانت الرؤية التوضيحية للطوسي على رؤية ابن سينا ترمي إلى أن صورة الكلي في الذهن تتشكل حيث توجد أولاً صورة لأحد الأفراد في الذهن مثلاً،

ثم توجد بعد ذلك صورة لفرد آخر، وهكذا... الخ، ثم تتم في الذهن عملية

محو للمشخصات الذاتية للأفراد، بشكل تدريجي، حتى تتحقق في الذهن صورة مجردة عن تلك المشخصات، وتلك هي صورة الكلى المجردة التي تقبل الانطباق على جميع الأفراد في الواقع. والشيرازي نفسه عبر عن النظرية السينوية في أسفاره بأنها كاستعمال ختم يحمل صورة معينة واضحة، وعندما نختم به أول مرة على ورقة، تكون الصورة واضحة بكل مشخصاتها ويقل مستوى الوضوح في استعمال الختم مرة ثانية، حتى يتضائل الوضوح تدريجياً، باستعماله مرة بعد مرة، حتى تمحى في النهاية ملامح الصورة الشخصية بشكل كلي. أما نظرية الشيرازي، فهي في نظري من أدق هذه النظريات وأكثر تماسكاً وصلابة، في تفسير تشكل المعرفة في الذهن والتعبير عن حصول هذه المعرفة في صورة الوجود الذهني، فقد أبدع الشيرازي تفسيراً ومنظوراً جديداً يختلف عن تفسير سابقيه، ففي جهازه النقدي نفى الملاصدرا النظرية السابقة التي قالت بارتقاء الصورة الحسية إلى صورة خيالية، بعد تجردها من مشخصاتها، وارتقاء الصورة الخيالية إلى صورة عقلية بعد تجرها هي الأخرى عن مشخصاتها، ثم انتهى في رؤيته الوجودية، التي ترتبط بتعاقبات الوجود ذي المراتب المختلفة. ومن هنا فمراحل المعرفة في الذهن تمثل مراتب مختلفة، بحيث لا يمكن لأي منها التحول إلى الأخرى، فالصورة الحسية تتحقق في الذهن، بعد اتصال الحواس بالوجود العيني في الخارج، بحيث لا يعني ذلك أن الخارج قد انتقل إلى الذهن، بعد أن طرأ عليه شيء من التغيير، وإنما الحاصل أنه قد تم إبداع هذه الصورة الحسية في عالم الحس حين اتصال الحواس بالخارج، وهي صورة مماثلة ومتناسبة مع الواقع الخارجي، وكذلك الحال في القوة الخيالية، فعندما تواجه القوة الخيالية الصورة الحسية وتتصل بها، تبتدع صورة خيالية في عالم الخيال، بحيث تكون متناسبة مع هذا العالم أو مع هذه المرتبة من العالم فى مجموعه، وذلك مع بقاء الصورة الحسية على حالها دون تحول، ثم تبتدع صورة عقلية فى العقل، بمواجهة العقل للصورة الخيالية، بحيث تتناسب الصورة الجديدة مع العقل، مع بقاء الصورة الخيالية على حالها. وعند الشيرازى تكون نفس العلاقة بين الوجود العينى

والصورة الحسية هى نفسها العلاقة بين الصورة الحسية والصورة الخيالية، اعنى أن العلاقة بين القوة الخيالية والإدراك الحسى، هى نفس العلاقة بين الإدراك الحسي والشيء أو الموجود العينى فى الواقع الخارجى. وهنا تبدو الوحدة الوجودية بين الوجود والمعرفة داخل الذهن، فيما يسميه الشيرازى الوجود الذهنى المعبر عن المعرفة الحصولية التى تتم داخل الذهن أطواراً تبدأ من الحس إلى الخيال إلى الصورة العقلية، فى وحدة واحدة ذات أطوار مختلفة. وهكذا فالصورة الحسية تظل هى نفسها، بعد أن يلتقط الخيال منها صورة أعلى وأرقى فى المرتبة، أعنى صورة تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك حال الصورة العقلية، فإن العقل يواجه الصورة الخيالية، وعندئذ فان هذه الصورة لا يمكن أن ترتقى إلى مرتبة أخرى هى الصورة العقلية، لأن العلاقة بين العقل وصورة الخيال، هى نفس العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، وكالعلاقة بين الحس والشيء الخارجى الذى يسميه فيلسوفنا العين الخارجية. وكل هذه المراتب معدة للعقل، لكى يتمكن العقل فى مرتبته ودرجته، من إبداع صورة معقولة، تتناسب والقوة العاقلة. وهكذا فبرغم اختلاف المراتب المعرفية، إلا أنها ترتبط مع اختلافها بوحدة الذهن، فتصنع معاً المعرفة الذهنية أو الحصولية التى ليست إلا الوجود الذهنى نفسه، وهنا ينكشف معنى اتحاد العاقل والمعقول فى الأبستمولوجيا عند الشيرازى، أعنى أن هذا البعد الأبستمولوجى هو الوجه الآخر لحقيقة النفس، باعتبارها صورة متعلقة بتدبير البدن، من خلال قواها ومدارجها المختلفة، حيث أن هذه المدارج التى تتحول خلالها النفس، حتى تصل إلى درجة التجريد الكامل، والعقلانية المحضة، وجودياً ومعرفياً، إنما هى قائمة على الاشتداد الجوهرى فى الجواهر المادية، ورغم بساطة النفس فى ذاتها، التى تمنعها من قبول الفناء، فإنها متدرجة ومتطورة فى أطوارها المختلفة من حسية وخيالية وعقلية. والنفس من أول تعلقها بالبدن وحدوثها، إلى أقصى مراتب تجردها وعقليتها شيء واحد، وجوهر واحد، واقع تحت ماهية نوعية إنسانية، وهي تتحرك حركة جوهرية، وتستحيل في ذاتها، خلال أطوارها المتباينة ومراتبها

المختلفة فالنفس في مراتبها المتعاقبة من أدنى المراحل حتى أعلاها، تتطور خلال الحركة الجوهرية، من أسفل إلى أعلى، إذ النفس وحدة في ذاتها، وهي في عين وحدتها متدرجة تصاعدية حتى تصل إلى حقيقة وحدتها، خلال التدرج الجوهري، فتكون في كينونتها ووجودها وحدة جامعة بسيطة، فهي كما قلنا في عين وحدتها كثيرة، وفي عين كثرتها واحدة. وهذا المعنى ينطبق على أطوار المعرفة في تكامليتها التطورية، فالصورة الخيالية هي ذاتها الصورة الحسية مع إضافة كيفيات وخصائص جديدة لم تكن موجودة في الصورة الحسية، وكذلك الصورة العقلية هي ذاتها الصورتين السابقتين، ولكن مع زيادة لم تكن موجودة أو متحققة في سابقتيها الحسية والخيالية، وعلى النحو الوجودي ذي المراتب المتكاملة يكون النحو الابستمولوجى كذلك، فالصورة اللاحقة هي بذاتها الصورة السابقة، مع إضافة شيء ما جديد، خلال التغير الجوهري، وبهذا تتكامل الأنطولوجيا مع الأبستمولوجيا كوجهين لعملة واحدة ينبثقان معاً من أصالة الوجود ومبدئيته ذلك المبدأ الذي يمثل لحمة الفلسفة الشيرازية في ارتباطه بمفهومي التعاقب والتشكيك الوجوديين والحركة الجوهرية ذات الاشتداد التطوري. وهذا ما جعلني أنعت مذهب الشيرازي في أطروحتي للدكتوراه عن فلسفة الطبيعة لديه بأنه مذهب تكاملي، وهنا أضيف نعتاً جديداً يتكامل مع سابقه، ومن خلال رؤيتي للأبسمولوجيا عند الشيرازي، وهو أن الفلسفة الشيرازية نوع من "الواقعية المتعالية" لأنها تنطلق أنطولوجياً من الواقع العيني لتبني صرح المعرفة أبستمولوجياً من أدنى الدرجات رقياً إلى صورها العليا حتى تحقق الاتحاد بين العاقل والمعقول، وهو اتحاد يعبر عن الوجود الذهني الذي هو حيثية من حيثيات الوجود الحقيقي أولاً، ولكنه ثانياً يمثل الاتحاد المعرفي بين موضوع المعرفة وذات العارف، فالوجود الذهني إن هو إلا تعبير عن وحدة الوجود والمعرفة على مستوى العقل.

6- ويمكن بنحو آخر أن نقول أن الصورة الحسية تظل هي ذاتها، بعد أن يأخذ منها الخيال صورة أرقى وأعلى، تتناسب مع مرتبة وجوده الأعلى

من مرتبة سابقه. وهكذا في الصورة العقلية، فالعقل بمواجهته للصورة الخيالية، فإن هذه الأخيرة لا يمكنها الارتقاء لمرتبة الصورة العقلية، لأن العلاقة بين العقل والصورة الخيالية، هي ذاتها العلاقة بين الخيال والصورة الحسية، والعلاقة بين الحس نفسه والواقع العيني الخارجي، فكل هذه الدرجات والمراتب إنما هي مراتب معدة للعقل، لكي يبدع صوره المعقولة الخاصة التي تتناسب مع القوة العاقلة، في مرتبة العقل ودرجته باعتباره المرتبة العليا للاشتداد الجوهري التطوري على المستوى الأبستمولوجى التكاملي.

7- ورغم ما تقدم فإن نظرية التعالي عند الشيرازي ونظرية التجريد عند ابن سينا والطوسى ورغم اختلافهما على نحو جوهري إلا أنهما تتفقان على أن بداية الفعل الذهني تبدأ من الحواس، حيث تكون الصورة الأولى هي الحسية، التي يكتسبها الذهن باتصال قواه الحسية بالواقع الخارجي، ثم الصورة الخيالية، فالصورة العقلية. وانطلاقا من ذلك تكون المعقولات الأولية في الذهن، هي أول ما يوجد مباشرة، أي أنها لا علاقة لها بالعالم الخارجي، فهي موجودة دون توسط العالم الخارجي، ولكنها رغم ذلك تكون صورة للعالم الخارجي، لأن هذه المعقولات الأولية من عمل الذهن نفسه، فهي صورة عقلانية للأمور العينية في الواقع الخارجي، بمعنى أن كل ما هو عيني واقعي تحصل له صورة حسية في مرتبة الحس، ثم صورة خيالية في مرتبة الخيال، ثم صورة أعلى في مرتبة العقل، وهي ما تسمى المعقولات الأولية، التي تعبر في جوهرها عن المعاني الكلية في العقل، التي تنطبق على الأمور العينية في الخارج، أعني أن هذه المعقولات الأولية هي الصورة العقلانية للأمور العينية، التي تنطبق بنحو ما عما هو في الخارج، وهي في التعبير السينوي الأرسطي الأفكار الكلية المجردة التي تنطبق على الأنواع الواقعية، كالإنسانية بالنسبة لبني البشر. ويجب أن نعرف هنا أن الصورة بوصولها حد الكلية تتجرد، فالتجرد هنا يعني تحقق المعقولية والكلية، فالمعقول هو الكلي. وهنا تصير المعقولات الأولية في المذهبين معاً معقولات مسبوقة بالمحسوسات، وهي كما

قلنا معاني كلية حصلت جزئياتها في الخيال، بعد أن كانت من قبل في الحس، وحيث كانت قبل الحس أفراد في عالم الواقع، ومن خلال اتصال الحواس بالواقع العيني حصلت لها صورة حسية. ولكن هذه المعقولات الأولية ترتبط بها ما يسمى بالمعقولات الثانية المنطقية، وهي تمثل مجموعة من العناصر المعقولة الذهنية الموجودة في الذهن الإنساني، ودورها هام في إتمام العملية المعرفية، وهي غير مسبوقة بالمحسوسات لأنها لم تؤخذ اكتسابا من الخارج، وليس لها ماصدقات فيه، لكونها ذهنية محضة، وظرف وجودها الذهن فقط، ولا يعني ذهنية هذه المعقولات هو انفصالها عن المعقولات الأولية، وإنما هذه المعقولات الثانية حالات ذهنية لتلك المعقولات الأولية، بمعنى أن المعقولات الأولية حين ورودها للذهن يصير لها وجود فيه، فتتحقق لها مجموعة من الكيفيات أو الأوصاف الذهنية، وهذه الأوصاف الذهنية للمعقولات الأولية هي بعينها المعقولات الثانية المنطقية، ونجد تفصيلاً واضحاً لهذه الأمور في الأسفار الأربعة للشيرازي. وبعبارات أخرى فإن لإدراكات أذهاننا كثرة على أساس الحقيقة والاعتبار، والإدراك الحقيقي إنما هو الصورة المباشرة لأمر خارجي في الذهن، مثل تصورنا للإنسان والشجر، وتسمى هذه الإدراكات فلسفياً، كما أشرنا، المعقولات الأولى. أما الإدراكات الاعتبارية فإنها ليست صوراً مباشرة لأمر خارجي في الذهن، ولا ترد إلى الذهن عن طريق الحواس الداخلية أو الخارجية أو إحداها، بل يهيئ الذهن هذه المفاهيم بنحو آخر هذه المفاهيم بنحو آخر، كتصور الوجود والوحدة والكثرة، وجميع تلك المفاهيم الذهنية الكلية العامة، التى تشكل عامة قضايا الفلسفة الأولى، وتسمى فلسفيا بالمعقولات الثانية.

8- يبدو واضحاً من خلال البحث أن الوجود الذهنى ليس هو وجود الذهن، إذ الذهن فى ذاته من الأمور الخارجية أو بتعبير الشيرازى هو أحد الوجودات العينية، باعتباره قوة النفس على اكتساب العلوم الغير حاصلة، أما الوجود الذهنى فهو ما يوجد فى الذهن بوجود مطابق أو مماثل لما هو فى الخارج، أى أنه محاك له، فيشار إليه أنه الوجود الذهنى لهذا الشىء أو

ذاك، بمعنى أنه الوجود للشيء الذى لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجى، لأن الوجود الذهنى حيثية من حيثيات الوجود الخارجى على المستوى المعرفى. وبهذا المعنى عبر عن الوجود الذهنى بالظهور الظلي، من حيث أنه فى الحقيقة العلم بالأشياء، وبحيث أن الصورة العلمية المعرفية ينظر إليها قياساً على الخارج عنها، وليس من حيث كونها مما ينظر فيها من حيث ذاتها، لهذا كانت المحاكاة هى التعبير الأوضح عن الوجود الذهنى. فالوجود الذهنى هو الظهور الظلي، لأنه وجود غير أصيل، قياساً على الوجود العيني الأصيل في الواقع.

9- يرتبط البحث في الوجود الذهنى بصفة عامة، وعند الشيرازي بصفة خاصة بالعلم الحصولي لا بالحضوري، وإن كان مآل العلم أو المعرفة الحصولية إلى العلم أو المعرفة الحضورية، لأن الإدراك إنما يرتد ويؤول في النهاية إلى اتحاد العارف بمعروفه، والمدرك بمدركه.

10- إن الصور المعرفية في الذهن من حيث كونها محاكية للخارج فهي وجودات ذهنية، ولكنها من حيث كونها متحدة بالنفس اتحاد المدرك بمدركه، كما رأينا، فإنها جواهر مجردة خارجية وصور علمية وراء المادة ليست بذهنية، وبتعبير الآملي أنها وجودات ذهنية ملحوظة بشرط لا تجاه النفس الناطقة، وكونها صوراً علمية عين النفس، ومن الجواهر الخارجية.

11- إن الوجود الذهني عند الشيرازي يؤكد أن حقيقة المعرفة ترتد إلى الوجود الذي تنكشف به الأشياء، بما يعني أنه ليس منحصراً في الكيفية النفسية، لأنه قد يكون جوهراً قائما بذاته، بل يكون واجب الوجود كما في علم الله تعالى. والوجود الذهني في المعرفة هو من صفات النفس مثل الإرادة والقدرة، فهو حالة نفسية تنكشف به المعارف، ومن ثم كان أمراً حادثاً في النفس أو عارض لها بعد مالم يكن.

12- إن الوجود الذهني بالمعنى الذي أثبتته نظرية الشيرازي المعرفية من خلال البراهين المختلفة ليعبر بجلاء عن أن إثبات الوجود الذهني للأشياء لا يعني إلا أن لهذه الأشياء حصولاً عند الذهن على مستوى المعنى والماهية،

وليس على مستوى الهوية والشخصية، بعبارة أخرى إنها حاصلة للذهن أو عند الذهن بمعانيها وماهياتها فقط، وليس بهوياتها وشخصياتها، وإلا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينياً ولم يكن نحواً آخر من الوجود، إذ المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات عند الشيرازي بمعنى كونها أفراداً لها، أي ليس ذلك المفهوم الذي هو بالحمل الأولي الذاتي من مقولة المعلوم الخارجي فرداً من أفراد تلك المقولة، كما رأينا تفصيلاً خلال البحث. ولهذا كان الاختلاف بين الموجودين العيني والذهني اختلافاً بالوجود دون الماهية. فالماهيات عارضة للوجودات ولكنها محفوظة في أنحائها، كالجوهر له معنى واحد وماهية واحدة، إلا أن له أطواراً من الوجود والظهور، وأنحاء مختلفة من الكون والحصول بعضها أقوى وأشد من بعض، بحيث يترتب على بعضها من الآثار ما لا يترتب على غيره، وكذلك لغيره من ماهية واحدة ومفهوم واحد. فالاختلاف بين الوجودين الخارجي والذهني كالأبدان الحاصلة لكل فرد من بني البشر بحسب نشأته، أي البدن الذي سوف يحشر يوم القيامة، وهو عين البدن الحاصل له في الدنيا، إلا أن هناك نوع من التفاوت بين تلك الأبدان بالكمال والنقص تبعاً للمرتبة والدرجة الوجودية الحاصلة فيها، والذي أنكر الوجود الذهني لم يفهم هذا الأصل، الذي نعبر عنه بالتعبير المتواتر "لكل مقام مقال"، أي لكل مرتبة كمال خاص بها يتفق مع درجة وجودها.

13- يبدو من خلال البحث أن الإشكالات المثارة حول الوجود الذهني تتمحور حول انسحاب آثار الماهية التي لوجودها الخارجي إلى وجودها الذهني كذلك، ولما كانت الماهيات، كما أثبت الشيرازي، محفوظة في أنحاء الوجودات، وكما تقدم، فإنها عارضة للوجود في كل موطن بحسبه ومن ثم كانت الآثار الخارجية مسلوبة عن الذهنية والعكس بالعكس.

14- إن أدلة الوجود الذهني عند الشيرازي تدل أن صور المعارف أي ماهياتها حاصلة في الذهن بأنفسها، بمعنى أنها ليست مجرد أشباح أو نقوش، إذ الشبح يغاير ذا الشبح في الماهية بالضبط كما يغاير الفرس نقشه على

الجدار. وكما هو واضح خلال البحث أن المعرفة حاصلة بالمعدوم مع أنه لا شبح له، مثل القول بأن اجتماع النقيضين محال، وهو ما ينسحب على أي نحو من الأشياء لا وجود لها في الواقع العيني. لهذا كان المتصور متميز عن باقي الممتنعات بأن له نحواً من الوجود، وإن لم يكن في الخارج، ففي الذهن وجوده... الخ.

15ـ تشير أدلة الوجود الذهني كلية على أن النفس الناطقة مجردة، وأنها وحدة معارفها، وهي بالقياس إلى مدركاتها الحسية والخيالية تظهر على هيئة الفاعل، أي أنها مبدعة ومخترعة بإذن خالقها وبارئها سبحانه وتعالى. وأن النفس بالقياس إلى صورها العقلية وعند إدراكها للمعقولات تشاهد ذواتاً عقلية مجردة بإضافة إشراقية تحصل للنفس، إلى ذوات عقلية نوريه واقعة في عالم الإبداع، بفيض من الواهب تعالى، في مقام تجردها وفي مرتبة وجودها المتعالي.

إن مسألة الوجود الذهني هي من إبداعات العقل الفلسفي في الحضارة الإسلامية كغيرها من المسائل والنظريات التي لم تعرف من قبل عند اليونان أو غيرهم، وهي حقيقة حاول البعض طمسها إما بمنطق التعسف، وإما بمنطق الجهل الموروث عن الكسل البحثي والخمول العقلي الذي يبعد صاحبه عن البحث في أصول وجواهر المعارف ويغرقه إلى أذنيه في الأطر السطحية والقشور الخارجية الساذجة.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات صدر الدين الشيرازي:

1- الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، في تسع مجلدات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1981م - 1990م.

2- رسالة اتحاد العاقل والمعقول (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين)، تحقيق حامد ناجي أصفهاني، انتشارات حكمت، طهران 1375هـ.

3- رسالة أجوبة المسائل الكاشانية (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق حامد ناجي أصفهاني انتشارات حكمت، طهران 1375هـ.

4- رسالة أجوبة المسائل الجيلانية (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق حامد ناجي أصفهاني انتشارات حكمت، طهران 1375 هـ.

5- التنقيح في المنطق (في مجموعة رسائل فلسفي صدر المتألهين) تحقيق حامد ناجي أصفهاني انتشارات حكمت، طهران 1375 هـ.

6- مفاتيح الغيب مع تعليقات المولي علي النوري، وتقديم محمد خواجوي، في جزأين، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، بيروت، 1999م.

7- شواهد الربوبية، مع حواشي ملا هادي السبزواري، تعليق وتحقيق جلال الدين الآشتياني، ط2، مركز الجامعة للنشر، جامعة مشهد بإيران، 1981م.

8- رسالة الحدوث (في مجموعة رسائل آخوند ملا صدرا)، طبعة طهران، 1302هـ.

9- كتاب المشاعر، طبعة حجر طهران، بدون تاريخ.

10- رسالة المسائل القدسية (في ثلاثة رسائل فلسفية أو سه رسالهٔ فلسفي)، مقدمة وتصحيح وتعليق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم بإيران، 1378هـ.

11- المبدأ والمعاد، مقدمه وتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، مع مقدمه إنجليزية وفارسية للدكتور سيد حسين نصر، طهران، 1976م.

ثانياً: المصادر العربية:

1- الآملي (حسن زادة): النور المتجلي في الظهور الظلي، مركز النشر بمكتب الإعلام الإسلامي قم، إيران، 1417هـ.

2- الآملي (حسن زادة): شرح المنظومة، (غرر الفرائد وشرحها للسبزواري) تقديم وتحقيق مسعود طالبي، في خمس مجلدات، طبعة طهران، 1416هـ، م2 (قسم الحكمة).

3- أبو الفتح الأصفهاني: مطارح الأنظار في شرح طوالع الأنوار للبيضاوي، المطبعة الخيرية القاهرة، 1905م.

4- ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق حسن زادة الآملي، مركز النشر بمكتب الإعلام الإسلامي، ط1، قم، إيران، 1376هـ.

5- ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، القسم السادس (النفس)، تحقيق د. جورج قنواتي، سعيد زايد، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1975م.

6- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث (الإلهيات) مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط3، بدون تاريخ.

7- الإيجي (عضد الدين): المواقف، بشرح الجرجاني، ثمان مجلدات، تركيا، بدون تاريخ.

8- التفتازاني (سعد الدين): شرح المقاصد، جـ1، تحقيق وتعليق د.عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

9- الرازي (فخر الدين): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

10- الرازي (فخر الدين): المباحث المشرقية في مجلدين، مكتبة بيدار، قم، إيران، 1411 هـ، طبعة حيدر آباد الدكن، في جزأين، جـ1، 1924م، جـ2 1945م.

11- الرازي (فخر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات في جزأين، المطبعة الخيرية، القاهرة 1325 هـ.

12- السبزواري (الملاهادي): شرح المنظومة (شرح غرر الفرائد أو شرح منظومة الحكمة) تحقيق مهدي محقق وتوش هيكو إيزوتسو، جـ1، طهران، 1981م.

13- السبزواري (الملاهادي): تعليقات على هامش الأسفار الأربعة، في تسع مجلدات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م.

14- السهروردي (شهاب الدين): حكمة الإشراق، في مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، م2، بتصحيح ومقدمة هنري كوربان، طهران، 1373هـ.

15- الطالقاني (محمد نعيما): أصل الأصول، المجلد الثالث، من كتاب منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران (من عصر الميرداماد وميرفندرسكي إلى الزمان الحاضر) في أربع مجلدات، تقديم وتحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز الإنتشارات الإسلامي، قم، إيران، 1378هـ.

16- الطباطبائي (العلاّمة محمد حسين): أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، في ثلاثة أجزاء، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، بيروت، 1421هـ.

17- الطباطبائي (العلاّمة محمد حسين): بداية الحكمة، دار المصطفى، ط2، بيروت، 1982م.

18- الطباطبائي (العلاّمة محمد حسين): نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ.

19- الطوسي (نصير الدين): شرح مسألة العلم، طبعة عبد الله النوراني، مكتبة الجامعة، 1966م.

20- الطوسي (نصير الدين): شرح الإشارات والتنبيهات، طبع مع نشر د. سليمان دنيا لكتاب ابن سينا، جـ3، ط2، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

21- الطوسي (نصير الدين): تلخيص محصل أفكار المتقدمين (على هامش محصل الفخر الرازي)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

22- الغزالي (الإمام أبو حامد): محك النظر (في المنطق)، دار النهضة الحديثة، تحقيق محمد بدر التلمساني، 1966م.

23- ملا محسن فيض: أصول المعارف، تعليق وتصحيح ومقدمة جلال الدين الآشتياني، مركز الإنتشارات الإسلامي، قم، 1395هـ.

24- أقاميرزا حسن اللاهيجي: زواهر الحكم، المجلد الثالث، من كتاب منتخبات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران، في أربع مجلدات، تقديم وتحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، مركز الإنتشارات الإسلامي، قم، إيران، 1378هـ.

25- باركلي جورج: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقديم د.يحيى هويدي، القاهرة، 1976م.

26- كانط (إمانويل): نقد العقل المحض، ترجمة د.موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بدون تاريخ.

27- هيجل (جوتفريد فلهلم): ظاهريات الروح، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء، القاهرة، 2002م.

ثالثاً: المراجع العربية:

1- إبراهيم مدكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، في جزأين، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983م.

2- إبراهيم الموسوي الزنجاني: بداية الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ.

3- أبو ريان (دكتور محمد علي): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1959م.

4- أحمد فؤاد الأهواني (دكتور): ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

5- إقبال (العلاّمة محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م.

6- جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون، ط1، دار الشروق، بيروت، 1987م.

7- جعفر آل ياسين (دكتور): الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، 1978م.

8- حسن حنفي (دكتور): من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، م1، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.

9- حسن مروه: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية في جزأين، دار الفارابي، بيروت، 1979م.

10- ذكريا إبراهيم (دكتور) : هيجل أو المثالية المطلقة، جـ1، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، القاهرة 1970م.

11- سيد حسين نصر (دكتور): ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م.

12- عادل محمود بدر: الفلسفة الطبيعية عند صدر الدين الشيرازي، دراسة نقدية مقارنة، رسالة دكتوراه غير منشورة، مكتبة كلية الآداب بجامعة طنطا، 1990م.

13- عادل محمود بدر (دكتور): التجربة النورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية، ط1، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1999م.

14- عباس محمود العقاد: ابن سينا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

15- عبد الرحمن بدوي (دكتور): مذاهب الإسلاميين، جـ1 بيروت، 1971م.

16- عبد الرحمن بدوي (دكتور): إمانويل كنت، وكالة المطبوعات بالكويت، جـ1، ط1، 1977م.

17- عبد الرحمن بدوي (دكتور): تشوبنهور، دار النهضة العربية، ط3، 1965م.

18- عزمي إسلام (دكتور): جون لوك، مجموعة نوابغ الفكر الغربي، رقم 16، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.

19- علي سامي النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، ط6، دار المعارف بمصر، 1975م.

20- فيصل بدير عون (دكتور): نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977م.

21- قطب الدين الشيرازي: درة التاج، طبعة طهران، ثلاثة أجزاء، بدون تاريخ.

22- محمد مصباح البارودي: المنهاج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، في جزأين مؤسسة النشر الإسلامية، قم، إيران، 1989م.

23- مرتضى مطهري: شرح المنظومة، في أربع مجلدات، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، طهران، 1413هـ.

24- مرتضى مطهري: شرح المنظومة، ترجمة عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى، بيروت، 1417هـ.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

1- Fazlur, Rahman: The philosophy of Mulla sadra, state Univ. of N.Y press, Albany, 1975.

2- Hairi,M.: The principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Albany, Sunny, 1992.

3- Nasr (S.H.): Sadr aldin-Shirazi, An Essay in a history of Muslim philosophy, editor chief (M.M. Sharif), otto-Harvasowitz wiesbaden, two volumes,1963.

4- Nasr (S.H.): " Mulla sadra: His teachings" in a history of Islamic philosophy,editor chief S.H. Nasr and oliver-leaman, London, Routledge, 1996.

5- Nasr (S.H.): Mulla Sadra and his transcendant philosophy, edi2, Tehran, 1977.

6- Locke (John): An Essay concerning human understanding, with notes and illustration of the author, the world library, London, 1925.

7- Samuel E. Stumff: Elements of philosophy, library of congress, U.S.A, Mc. Graw. Hill, Inc., 1979.

8- Schopenhaur (Arthur): The world as will and representation, trans. by J. Payne, two volumes, N.y, 1958.